RENÉ GUÉNON

AUTORITÀ SPIRITUALE E POTERE TEMPORALE



RUSCONI EDITORE

René Guénon nacque a Blois il 15 novembre 1886. Il padre era architetto. Dopo la maturità liceale si trasferì nel 1904 a Parigi per seguire un corso di matematica superiore che interruppe nel 1906 per motivi di salute.
Nel 1909 fonda la rivista « La Gnose » dove appariranno le prime stesure di alcuni suoi libri e che cesserà le pubblicazioni nel 1912. Nel 1912, dopo il matrimonio con Berthe Loury, entra nell'Islam.
Negli anni successivi insegna in vari collegi e scuole, e pubblica i primi libri, *Introduction générale à l'Étude des Doctrines Hindoues* e *Le Théosophisme, Histoire d'une Pseudo-Religion*, entrambi stampati nel 1921.
Dal 1924 al 1927 collabora alla rivista cattolica « Regnabit », dando alle stampe nel frattempo molti libri.
Nel 1928 muore la moglie, e nello stesso anno Guénon comincia la collaborazione regolare alla rivista « Le voile d'Isis » che dal 1933 si chiamerà « Études Traditionnelles ».
Nel 1930 parte per il Cairo, dove si stabilirà definitivamente, sposando nel 1934 la figlia dello *Sciaykh* Mohammed Ibrahim, dalla quale avrà quattro figli di cui uno postumo.
Muore in Egitto il 7 gennaio 1951.
È considerato il massimo interprete occidentale del pensiero tradizionale nel secolo XX.

Collana

« CULTURA NUOVA »

RENÉ GUÉNON

AUTORITÀ SPIRITUALE E POTERE TEMPORALE

Traduzione dal francese di Pietro Nutrizio

RUSCONI EDITORE

Prima edizione ottobre 1972. - Titolo originale dell'opera: *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel*, Les Éditions Véga, 175, Boulevard Saint-Germain, Paris.

PREFAZIONE

Nei nostri scritti non abbiamo l'abitudine di riferirci all'attualità immediata, perché la nostra attenzione è costantemente rivolta ai princìpi i quali, si potrebbe dire, sono di un'attualità permanente, ponendosi fuori del tempo; e anche quando ci accade di uscire dalla sfera della metafisica pura per esaminarne talune applicazioni, facciamo sì che le applicazioni conservino una portata generale. Così ci comporteremo anche in questa occasione; tuttavia dobbiamo ammettere che le considerazioni che esporremo nel presente studio offrono un interesse più diretto a causa delle discussioni che negli ultimi tempi sono sorte sul problema dei rapporti tra religione e politica, problema che è soltanto una forma particolare assunta, in condizioni determinate, da quello più generale delle relazioni tra la sfera dello spirito e la sfera temporale. Sarebbe tuttavia un errore credere che le nostre considerazioni ci siano state dettate in modo più o meno diretto dalla situazione accidentale alla quale abbiamo alluso, o che sia nostra intenzione ricollegarvele decisamente, giacché ciò equivarrebbe

ad accordare un'importanza esagerata a cose che hanno invece soltanto un carattere episodico e non possono perciò esercitare alcuna influenza su concezioni la cui origine e natura sono in realtà di ordine totalmente diverso.

Poiché è nostra abitudine cercare di chiarire in anticipo tutti i malintesi che riusciamo a prevedere, desideriamo evitare innanzi tutto, nel modo più netto e più esplicito possibile, questa interpretazione falsa che taluni potrebbero dare al nostro pensiero, sia per passione politica o religiosa, o per idee preconcette, sia invece anche soltanto per incomprensione del punto di vista dal quale ci poniamo. Tutto quanto diremo in questo lavoro lo avremmo detto anche, ed esattamente nello stesso modo, se i fatti che oggi attirano l'attenzione generale sul problema dei rapporti fra la sfera dello spirituale e la sfera del temporale non si fossero verificati; le circostanze attuali ci hanno soltanto dimostrato, in modo più chiaro che mai, che era necessario e opportuno parlarne; sono state, se si vuole, l'occasione che ci ha spinto a esporre ora alcune verità invece di molte altre che ci ripromettiamo ugualmente di formulare se non ce ne mancherà il tempo, ma che non ci appaiono suscettibili di un'applicazione altrettanto immediata; questa è la sola funzione che le circostanze hanno avuto nei nostri confronti.

Nelle discussioni a cui ci riferiamo, soprattutto ci ha colpito il fatto che né l'una né l'altra parte si sia preoccupata di situare i problemi sul loro

vero terreno, di distinguere cioè l'essenziale dall'accidentale, i princìpi necessari dalle circostanze contingenti; occorre dire che la cosa non ci ha sorpreso perché vi abbiamo visto semplicemente un nuovo esempio, dopo tanti altri, della confusione che oggi regna in ogni campo e che noi, per i motivi esposti in opere precedenti,[1] *consideriamo tipica del mondo moderno. Tuttavia non possiamo trattenerci dal deplorare che la confusione si estenda anche ai rappresentanti di un'autorità spirituale autentica: essi sembrano perdere di vista quella che dovrebbe costituire la loro vera forza, cioè la trascendenza della dottrina in nome della quale sono qualificati a parlare. Si sarebbe dovuto distinguere prima di tutto la questione di principio dalla questione di opportunità: sulla prima non ha senso discutere, giacché appartiene a una sfera che non può soggiacere ai procedimenti essenzialmente « profani » della discussione; quanto alla seconda, la quale d'altronde era di carattere meramente politico, e si potrebbe quasi dire diplomatico, è in ogni caso molto secondaria e, rigorosamente parlando, non deve avere alcuna influenza sulla questione di principio; di conseguenza, sarebbe stato preferibile non dare all'avversario neppure la possibilità di sollevarla, anche se si fosse trattato di semplici apparenze; per quel che ci riguarda, ag-*

[1] *Oriente e Occidente*, trad. it., Edizioni Studi Tradizionali, Torino 1965 e *La crisi del mondo moderno*, trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma 1972.

giungeremo che essa non ci interessa minimamente.

Quanto a noi, intendiamo situarci esclusivamente nel campo dei princìpi; così potremo permetterci di restare completamente al di fuori di ogni discussione, di ogni polemica, diatriba di scuola o di partito, in cui non vogliamo essere invischiati né da lontano né da vicino, a nessun titolo e in nessuna misura. Poiché siamo assolutamente indipendenti da tutto quel che non sia la verità pura e disinteressata, e siamo decisi a rimanerlo, ci proponiamo semplicemente di dire come stanno le cose senza la minima preoccupazione di piacere o dispiacere a chicchessia; non ci attendiamo niente né dagli uni né dagli altri, non speriamo neppure che coloro che potrebbero trarre vantaggio dalle idee che formuleremo ce ne siano grati in qualche modo, e del resto questo ci importa pochissimo. Avvertiamo soltanto, ancora una volta, che non siamo disposti a lasciarci rinchiudere in nessuno degli schemi abituali, e che sarebbe vano tentare di applicarci una qualunque « etichetta », giacché, fra tutte quelle che sono diffuse nel mondo occidentale, non ve n'è alcuna, in realtà, che si adatti a noi; alcune insinuazioni, provenienti del resto in modo simultaneo dalle direzioni più opposte, ci hanno dimostrato ancora di recente che è opportuno ripetere una dichiarazione di questo genere, affinché le persone di buona fede sappiano come regolarsi e non siano indotte ad attribuirci intenzioni incompatibili con

il nostro vero atteggiamento e con quel punto di vista puramente dottrinale che è il nostro.

Grazie alla natura stessa di questo punto di vista, svincolato da ogni contingenza, possiamo esaminare i fatti attuali con la totale imparzialità con cui li esamineremmo se fossero avvenimenti appartenenti a un passato lontano, avvenimenti di cui parleremo soprattutto quando dovremo citare esempi storici per chiarire la nostra esposizione. È inteso che attribuiamo al nostro scritto, come spiegavamo all'inizio, una portata del tutto generale, la quale supera tutte le forme particolari che, secondo i tempi e i luoghi, possono assumere il potere temporale e persino l'autorità spirituale; ed è necessario che precisiamo, in particolare e senza tardare ulteriormente, che quest'ultima non ha per noi obbligatoriamente la forma religiosa, al contrario di ciò che comunemente si immagina in Occidente. Lasciamo a ciascuno la possibilità di ricavare da queste considerazioni l'applicazione che gli sembrerà più adatta a questo o quel caso particolare, che volutamente ci asteniamo dall'esaminare in modo diretto; affinché tale applicazione sia legittima e valida, è sufficiente che sia fatta in uno spirito conforme ai princìpi da cui ogni cosa dipende, spirito che noi chiamiamo tradizionale nel senso proprio del termine, e del quale disgraziatamente tutte le tendenze specificatamente moderne sono l'antitesi o la negazione.

In quest'opera esamineremo precisamente un altro degli aspetti della deviazione moderna,

e sotto questo profilo lo studio attuale completerà quanto abbiamo già spiegato negli scritti citati poco fa. Del resto, sarà facile constatare che gli errori che si sono prodotti nel corso degli ultimi secoli sul problema dei rapporti tra lo spirituale e il temporale sono lungi dall'avere carattere di novità; ma le loro manifestazioni anteriori avevano avuto soltanto conseguenze limitate, mentre oggi gli stessi errori si sono in qualche modo incorporati nella mentalità comune fino a diventare parte integrante di un modo di pensare e di essere che si estende sempre di più. Questo fatto è particolarmente grave e inquietante; e, se non interverrà a breve scadenza un «raddrizzamento», si può prevedere che il mondo moderno sarà trascinato in qualche catastrofe, verso la quale sembra diretto a una velocità sempre maggiore. Avendo esposto altrove le considerazioni che possono giustificare questa affermazione,[2] *non le ripeteremo; aggiungeremo soltanto questo: se nelle presenti circostanze c'è ancora qualche speranza di salvezza per il mondo occidentale, pare che essa debba consistere, almeno in parte, nel mantenimento della sola autorità tradizionale che ancora vi sopravvive; ma è necessario che l'autorità abbia piena coscienza di se stessa per essere in grado di fornire un fondamento effettivo per tali sforzi che, altrimenti, corrono il rischio di rimanere dispersi e non coordinati. Questo, per lo meno, è uno dei mezzi più*

[2] *La crisi del mondo moderno*, cit.

immediati che possono essere presi in considerazione per una restaurazione dello spirito tradizionale; indubbiamente, ve ne sono altri, qualora il primo venisse a mancare; ma poiché la restaurazione, che è anche l'unico rimedio al disordine attuale, è il fine essenziale che ci proponiamo costantemente quando, uscendo dalla metafisica pura, passiamo a considerare la situazione contingente, è facile capire come non possiamo trascurare nessuna delle possibilità che si offrono per raggiungerla, anche se tali possibilità sembrano avere per il momento soltanto poche probabilità di realizzazione. Le nostre vere intenzioni sono queste, e queste soltanto; tutte le altre che ci potrebbero essere attribuite sono assolutamente inesistenti; e se poi qualcuno sostenesse che le riflessioni che seguiranno ci sono state suggerite da influenze esteriori di qualsivoglia natura, gli opponiamo in anticipo la smentita più formale.

Dopo tali precisazioni, che consideriamo per esperienza una precauzione non inutile, crediamo di poterci dispensare, da ora in avanti, da ogni allusione diretta all'attualità, affinché sia ancora più percepibile e incontestabile il carattere rigorosamente dottrinale che vogliamo conservare a tutti i nostri scritti. Indubbiamente, le passioni politiche o religiose non ne saranno soddisfatte, ma di questo non potremo se non rallegrarci, giacché il nostro compito non è di fornire argomenti a tali discussioni, che ci appaiono del tutto vane, se non addirittura miserevoli, bensì di rammentare i prin-

cìpi, il cui oblio è in fondo l'unica vera causa di tutte queste discussioni. Ripetiamo che è la nostra stessa indipendenza a permetterci questa messa a punto in spirito di assoluta imparzialità, senza concessioni o compromessi di sorta. D'altronde, essa ci proibisce anche qualsiasi funzione che non sia quella che abbiamo or ora definito; si può infatti mantenere un'assoluta indipendenza soltanto se non si abbandona la sfera dell'intellettualità pura, sfera che del resto è quella dei princìpi essenziali e immutabili e dalla quale deriva più o meno direttamente tutto il resto. Da essa deve necessariamente cominciare il raddrizzamento di cui parlavamo poco fa: se si prescinde dal ricollegamento ai princìpi, non si possono ottenere se non risultati meramente esteriori, instabili e illusori; senonché anche questa non è che una delle forme di quell'affermazione della supremazia dello spirituale sul temporale che costituirà l'argomento del presente studio.

CAPITOLO PRIMO

AUTORITÀ E GERARCHIA

Se esaminiamo epoche molto diverse della storia, se addirittura risaliamo di là da quelli che per convenzione sono chiamati i « tempi storici » (nella misura in cui ci è possibile farlo con l'aiuto delle testimonianze concordanti forniteci dalle tradizioni orali o scritte di tutti i popoli),[1] troviamo le tracce di una frequente opposizione tra i rappresentanti di due poteri, l'uno spirituale e l'altro temporale, nonostante le forme particolari che assunsero per adattarsi alla diversità delle circostanze, secondo le epoche e i paesi. Tuttavia non si può affermare che simile opposizione e le lotte da essa generate siano « vecchie come il mondo », come dice un'espressione di cui troppo spesso si abusa; sarebbe una patente esagerazione, giacché esse cominciarono ad apparire, se si segue l'insegnamento di

[1] Queste tradizioni furono sempre orali agli inizi; qualche volta, come presso i Celti, esse non furono mai scritte; la loro concordanza prova sia la comunanza di origine, e perciò il ricollegamento a una tradizione primordiale, sia la fedeltà rigorosa della trasmissione orale, la cui conservazione è, in questo caso, una delle funzioni principali dell'autorità spirituale.

tutte le tradizioni, soltanto quando l'umanità fu giunta a una fase già alquanto discosta dalla pura spiritualità primordiale. D'altronde alle origini i due poteri non esistevano allo stato di funzioni separate, rispettivamente esercitate da differenti individualità; entrambi, al contrario, dovevano essere contenuti nel principio comune da cui essi procedono e del quale costituiscono soltanto due aspetti indivisibili, indissolubilmente legati nell'unità di una sintesi a un tempo superiore e anteriore alla loro distinzione. È questo che la dottrina indù vuole esprimere quando insegna che in principio vi era una sola casta; il termine *Hamsa*, attribuito all'unica casta primitiva, designa un grado spirituale elevatissimo, oggi assolutamente eccezionale, e che allora era comune a tutti gli uomini, i quali lo possedevano si può dire spontaneamente:[2] esso è al di sopra delle quattro caste

[2] Troviamo la medesima indicazione, formulata in modo altrettanto deciso, nella tradizione estremo-orientale, come dimostra questo passo di Lao-tse: « Gli antichi maestri possedevano la Logica, la Chiaroveggenza e l'Intuizione; questa Forza dell'Anima permaneva incosciente, questa Incoscienza della propria Forza Interiore conferiva la maestà al loro modo di apparire... Chi potrebbe, ai nostri giorni, con la sua chiarezza maestosa, portar luce nelle tenebre interiori? Chi potrebbe, ai nostri giorni, con la sua vita maestosa, rivivificare la morte interiore? Essi portavano la via *(Tao)* nella propria anima e furono Individui Autonomi; in quanto tali erano in grado di scorgere le perfezioni delle loro debolezze » (*Tao-te-king,* c. XV, trad. di Alexandre Ular; cfr. Ciuang-tse, c. VI, che è il commento di questo passaggio). L'« Incoscienza » di cui qui si tratta si riferisce alla spontaneità di un tale stato, il quale non era allora il risultato di nessuno sforzo; l'espressione « Individui Autonomi » deve essere compresa nel senso del termine sanscrito *swêchchhâchârî,* « colui che segue la propria volontà », o, secondo un'espressione equivalente, che si incontra nell'esoterismo islamico, « colui che è legge a se stesso ».

costituitesi in seguito e fra cui si sono ripartite le differenti funzioni sociali.

Il principio dell'istituzione delle caste, completamente incompreso dagli occidentali, non è che la differenza di natura esistente tra gli individui umani, la quale instaura tra di loro una gerarchia il cui disconoscimento può provocare soltanto disordine e confusione. Il disconoscimento è contenuto nella teoria « ugualitaria », tanto cara al mondo moderno, teoria che è in contrasto con i fatti più accertati ed è smentita persino dalla pura e semplice osservazione corrente, visto che l'uguaglianza in realtà non esiste da nessuna parte; ma questa non è la sede per diffonderci su un argomento che abbiamo già avuto modo di trattare.[3] Le parole che in India servono a rappresentare la casta vogliono dire soltanto « natura individuale »; con ciò si deve intendere l'insieme dei caratteri che si sovrappongono alla natura umana « specifica », per differenziare gli individui tra di loro. Conviene aggiungere subito che l'eredità interviene soltanto in parte nella determinazione di questi caratteri, giacché, se così non fosse, tutti gli individui d'una stessa famiglia sarebbero esattamente simili: perciò la casta non è in linea di principio rigorosamente ereditaria, anche se molto spesso lo è diventata di fatto e nelle applicazioni. Inoltre,

[3] Cfr. *La crisi del mondo moderno*, cit., c. VI; sul principio dell'istituzione delle caste, cfr. *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, trad. it., Edizioni Studi Tradizionali, Torino 1965, parte III, c. VI.

non potendo esistere due individui identici o uguali sotto ogni rapporto, vi sono ovviamente differenze tra coloro che appartengono alla stessa casta; ma, come vi sono caratteri comuni più tra gli esseri d'una stessa specie che non tra quelli di specie diverse, così ve ne sono più tra gli individui di una stessa casta che tra quelli di caste differenti; si potrebbe dunque dire che la distinzione delle caste costituisce, nella specie umana, una vera e propria classificazione naturale alla quale deve corrispondere la ripartizione delle funzioni sociali. In effetti, ciascun uomo, in virtù della sua natura propria, è adatto a esercitare certe funzioni definite a esclusione di altre; in una società regolarmente fondata su basi tradizionali, queste attitudini devono essere determinate secondo regole precise affinché, grazie alla corrispondenza dei differenti generi di funzioni con le grandi divisioni della classificazione delle « nature individuali », e salvo eccezioni dovute a errori di applicazione sempre possibili, ma ridotti in certo modo al loro minimo, ciascuno si ritrovi nel posto che deve normalmente occupare, e l'ordine sociale traduca in tal modo esattamente i rapporti gerarchici che sono conseguenza della natura propria degli esseri. È questa, riassunta in poche parole, la ragione fondamentale dell'esistenza delle caste; ed è opportuno che se ne conoscano almeno le nozioni essenziali per capire le allusioni che saremo necessariamente condotti a fare, nel seguito del nostro studio, sia al loro modo di costituzione così come esso esiste in India, sia a istitu-

zioni analoghe che si ritrovano altrove, giacché è evidente che gli stessi princìpi, pur con modalità di applicazione diverse, hanno presieduto all'organizzazione di tutte le civiltà che posseggono un carattere veramente tradizionale.

La distinzione delle caste, insieme con la differenziazione delle funzioni sociali a cui corrisponde, è in fondo la conseguenza di un frazionamento dell'unità primitiva; a causa di quel frazionamento appaiono separati, l'uno dall'altro, il potere spirituale e il potere temporale i quali, nel loro esercizio distinto, costituiscono le funzioni rispettive delle prime due caste, dei Brâhmani e degli Kscia-triya. D'altronde, tra questi due poteri, così come più generalmente fra tutte le funzioni sociali assegnate da quel momento in avanti a gruppi diversi di individui, dovette originariamente esistere una armonia perfetta, in virtù della quale l'unità primigenia era conservata nella misura in cui la permettevano le condizioni d'esistenza dell'umanità nella sua nuova fase: l'armonia infatti non è altro che un riflesso o un'immagine della vera unità. Solamente in uno stadio ulteriore la distinzione dovette trasformarsi in opposizione e in rivalità, e l'armonia essere distrutta per lasciar posto alla lotta dei due poteri, nell'attesa che le funzioni inferiori pretendessero a loro volta la supremazia, e si giungesse infine alla confusione più completa, alla negazione e al rovesciamento di ogni specie di gerarchia. Questo quadro generale, da noi tracciato nelle sue grandi linee, è conforme alla dot-

trina tradizionale delle quattro età successive in cui si divide la storia dell'umanità terrestre, dottrina che non si incontra soltanto in India, ma era conosciuta anche dall'antichità occidentale, in modo particolare dai Greci e dai Latini. Le quattro età sono le differenti fasi che l'umanità attraversa nel suo allontanarsi dal principio, cioè dall'unità e dalla spiritualità primordiali; esse sono in qualche modo le tappe di una sorta di materializzazione progressiva, inerente in modo necessario allo sviluppo di ogni ciclo di manifestazione, così come spiegammo altrove.[4]

Soltanto nell'ultima di queste quattro età, età che è chiamata dalla tradizione indù *Kali-Yuga* o « età oscura », e corrisponde all'epoca in cui ci troviamo attualmente, si è potuta produrre la sovversione dell'ordine normale; e soltanto in questa epoca il potere temporale ha potuto avere il sopravvento sullo spirituale; tuttavia le prime manifestazioni della rivolta degli Ksciatriya contro l'autorità dei Brâhmani risalgono a molto prima degli inizi di questa età,[5] inizi che sono essi stessi molto anteriori a tutto ciò che la storia ordinaria o « profana » è in grado di conoscere.

L'opposizione dei due poteri e la rivalità dei loro rispettivi rappresentanti era raffigurata presso

[4] *La crisi del mondo moderno,* cit., c. I.

[5] Un'indicazione al riguardo si ritrova nella storia di Parasciu-Râma, il quale, si dice, sgominò gli Ksciatriya in rivolta in un'epoca nella quale gli antenati degli Indù abitavano ancora una regione settentrionale.

i Celti come una lotta tra il cinghiale e l'orso, secondo un simbolismo di origine iperborea che si ricollega a una delle tradizioni più antiche dell'umanità, se non addirittura alla prima di tutte, alla vera tradizione primordiale; questo simbolismo potrebbe del resto permettere più ampi sviluppi i quali, anche se non possono ovviamente trovar posto in questo studio, saranno forse esposti da noi in futuro, quando se ne presenterà l'occasione propizia.[6]

Nelle pagine seguenti non è nostra intenzione risalire sempre alle origini, e tutti i nostri esempi saranno tratti da epoche molto più vicine a noi, anzi, saranno tratti da epoche comprese soltanto in quella che possiamo chiamare l'ultima parte del *Kali-Yuga*, la più accessibile alla storia ordinaria, e che comincia esattamente con il secolo VI prima dell'era cristiana. Ciò nonostante era necessario offrire a questo punto alcune sommarie nozioni sull'insieme della storia tradizionale, senza le quali il resto sarebbe stato compreso molto imperfettamente; infatti non è possibile capire veramente un'epoca se non la si situa nel posto che occupa nel tutto di cui essa è solo uno degli elementi;

[6] Occorre aggiungere che i due simboli del cinghiale e dell'orso non compaiono sempre e necessariamente in lotta o in antagonismo; essi possono altresì significare talvolta i due poteri spirituale e temporale, ovvero le due caste dei Druidi e dei Cavalieri, nei loro rapporti normali e armonici: il che si può osservare in particolare nella leggenda di Merlino e Artù, i quali sono inoltre, rispettivamente, il cinghiale e l'orso, come sarà da noi chiarito se le circostanze ci daranno agio di sviluppare questo simbolismo in un altro studio.

per questo motivo, come abbiamo dimostrato recentemente, i caratteri specifici dell'epoca moderna non si spiegano se non si considera quest'ultima come fase finale del *Kali-Yuga.* Siamo perfettamente coscienti che questo punto di vista sintetico è all'opposto dello spirito analitico che presiede allo sviluppo della scienza « profana », l'unica che la maggior parte dei nostri contemporanei conosca; ma quanto più esso è disconosciuto, tanto maggiormente occorre affermarlo con decisione, e d'altronde esso è l'unico che possa essere adottato da tutti coloro che, come noi, intendono mantenersi rigorosamente sulla linea della vera ortodossia tradizionale senza fare nessuna concessione allo spirito moderno che, non sarà mai troppo ripetuto, si identifica con lo spirito antitradizionale.

La tendenza che oggi prevale è di considerare « leggendari », se non addirittura « mitici », i fatti della storia più antica, come quelli a cui abbiamo accennato, e altri ancora, che sono molto meno antichi, come qualcuno di quelli che prenderemo in esame più avanti: il motivo è che sfuggono ai mezzi di investigazione di cui dispongono gli storici « profani ». Coloro che pensassero in questo modo, a causa di abitudini acquisite con un'educazione che oggi è troppo spesso diventata una deformazione mentale, potranno almeno (a patto che abbiano conservato, nonostante tutto, certe possibilità di comprensione) assumere questi fatti semplicemente nel loro valore simbolico; quanto a noi, sappiamo che tale valore non toglie nulla alla loro real-

tà storica, anzi è ciò che in fondo conta di più, perché conferisce loro un significato superiore, molto più profondo di quello che possono possedere di per se stessi; ma ecco un'altra affermazione che richiede qualche spiegazione.

Tutto ciò che è, qualunque sia il suo modo di essere, partecipa necessariamente dei princìpi universali, e nulla esiste se non per partecipazione a tali princìpi, i quali sono le essenze eterne e immutabili contenute nella permanente attualità dell'Intelletto divino; si può quindi affermare che tutte le cose, per quanto siano contingenti in se stesse, traducono o rappresentano i princìpi a loro modo e al loro livello d'esistenza: altrimenti, non sarebbero che puro e semplice nulla.

In tal modo, da un piano all'altro tutte le cose si concatenano e si intercorrispondono, concorrendo nell'armonia universale e totale, giacché l'armonia, come accennavamo poco fa, è il riflesso dell'unità dei princìpi nella molteplicità del mondo manifestato; e questa corrispondenza è il vero fondamento del simbolismo. Perciò le leggi di una sfera inferiore possono sempre essere assunte a simbolo delle realtà di una sfera superiore, nella quale risiede la loro ragione profonda, che è tanto il loro principio quanto il fine; incidentalmente possiamo segnalare qui l'errore delle moderne interpretazioni « naturalistiche » delle antiche dottrine tradizionali, interpretazioni che rovesciano in modo puro e semplice la gerarchia dei rapporti tra i differenti ordini di realtà. Ad esempio, e per esaminare

una sola delle teorie più diffuse ai giorni nostri, i simboli o i miti non ebbero mai la funzione di raffigurare il movimento degli astri; è vero il contrario, cioè che se spesso si ritrovano nei simboli figure ispirate al movimento degli astri, esse avevano lo scopo di esprimere analogicamente cose molto diverse, perché le leggi di tale movimento traducono fisicamente i princìpi metafisici dalle quali dipendono: su questo era fondata la vera astrologia degli antichi. Ciò che è inferiore può simboleggiare ciò che è superiore, ma è impossibile l'inverso; del resto, se il simbolo fosse più discosto dalla sfera sensibile di ciò che raffigura, invece di esserne più vicino, come potrebbe svolgere la funzione a cui è destinato, cioè rendere la verità maggiormente accessibile all'uomo fornendogli un « supporto » per la sua concezione? D'altra parte, per riprendere il medesimo esempio, è evidente che l'uso di un simbolismo astronomico non impedisce che i fenomeni astronomici esistano in quanto tali e abbiano, al loro proprio livello, tutta la realtà di cui sono capaci; lo stesso avviene per i fatti storici, giacché anch'essi, come tutti gli altri, esprimono secondo il loro modo le verità superiori, conformandosi alla legge di corrispondenza che abbiamo esposto. Anche questi fatti esistono realmente in quanto tali, ma nello stesso tempo sono simboli; anzi, secondo il nostro modo di vedere, essi sono molto più degni d'interesse come simboli che non come fatti; e non potrebbe essere diversamente se è, come è, nostra intenzione ricol-

legare tutto ai princìpi: è questo, come già spiegammo in altro luogo,[7] che distingue in modo essenziale la « scienza sacra » dalla « scienza profana ».

Se abbiamo insistito un poco su queste nozioni, è per evitare che si verifichino confusioni: è indispensabile infatti situare ogni cosa al livello che le compete normalmente; la storia, a condizione che sia intesa come conviene, ha, come tutto il resto, il suo posto nella conoscenza integrale; ma può avere un valore soltanto se permette di trovare, nei fatti contingenti che sono il suo oggetto immediato, un punto d'appoggio per sollevarsi al di sopra di essi. Quanto al punto di vista della storia « profana », il quale aderisce esclusivamente ai fatti e non li supera, esso è ai nostri occhi totalmente privo d'interesse, al pari di tutto ciò che ha carattere di semplice erudizione; perciò noi non consideriamo i fatti in veste di storici, secondo il punto di vista profano, e questo ci permette di non tenere nel minimo conto certi pregiudizi « critici » particolarmente cari alla nostra epoca.

D'altronde, pare accertato che l'impiego esclusivo di certi metodi sia stato imposto agli storici moderni soltanto per impedire loro di veder chiaro in questioni che non dovevano essere approfondite, per la semplice ragione che avrebbero potuto spingerli a conclusioni contrarie alle tendenze « materialistiche » che toccava all'insegnamento

[7] *La crisi del mondo moderno*, cit., c. IV.

« ufficiale » far prevalere; è ovvio che, per quanto ci riguarda, non ci sentiamo affatto obbligati a mantenere lo stesso riserbo. Detto questo, pensiamo di poter affrontare direttamente l'argomento del nostro studio, senza più attardarci in queste osservazioni introduttive, le quali hanno soltanto lo scopo di definire nel modo più chiaro possibile lo spirito in cui lo scriviamo, e nel quale ugualmente conviene che sia letto se si vorrà capirne veramente il significato.

CAPITOLO SECONDO

FUNZIONI DEL SACERDOZIO E DELLA REGALITÀ

Sotto l'una o l'altra forma, l'opposizione dei due poteri, spirituale e temporale, si incontra in quasi tutti i popoli; ciò non deve far meraviglia, corrispondendo a una legge generale della storia umana, la quale d'altra parte si ricollega all'insieme delle « leggi cicliche », a cui ci è accaduto di alludere frequentemente in quasi tutte le nostre opere. Nei periodi più antichi tale opposizione si ritrova abitualmente espressa, nei dati tradizionali, sotto forma simbolica, come abbiamo indicato precedentemente nel caso dei Celti; ma non è questo l'aspetto della questione che ci proponiamo di sviluppare qui. Per il momento ci basterà ricordare soprattutto due esempi storici, tratti l'uno dall'Oriente e l'altro dall'Occidente: in India l'antagonismo a cui ci riferiamo si incontra sotto forma di una rivalità tra Brâhmani e Ksciatriya, rivalità di cui descriveremo nelle pagine seguenti taluni episodi; nell'Europa medievale esso assume soprattutto l'aspetto di quella che si è chiamata « controversia tra il Sacerdozio e l'Impero », quantunque abbia avuto allora anche aspetti più specifici, ma

non meno caratterizzati, come mostreremo in seguito.[1] Sarebbe del resto fin troppo facile constatare come la stessa lotta continui ancora oggi, anche se, a causa del disordine moderno e della « confusione delle caste », essa si complica di elementi eterogenei, i quali possono talvolta dissimularla agli occhi di un osservatore superficiale.

In genere, non si è mai contestato, tranne in casi estremi, che i due poteri, che possiamo chiamare potere sacerdotale e potere regale, essendo queste le loro vere denominazioni tradizionali, abbiano entrambi la loro ragion d'essere e la loro propria sfera d'influenza. In altre parole, il dibattito verte abitualmente soltanto sul problema dei rapporti gerarchici che devono esistere tra essi; si tratta di una lotta per la supremazia, e tale lotta assume invariabilmente sempre lo stesso aspetto: vediamo costantemente i guerrieri, detentori del potere temporale e sottomessi inizialmente all'autorità spirituale, rivoltarsi contro di essa, dichiararsi indipendenti da ogni potere superiore o addirittura cercare di subordinare quell'autorità nella quale avevano riconosciuto, all'origine, la fonte del proprio potere, per trasformarla infine in uno strumento al servizio del proprio dominio. Può

[1] Non sarebbero difficili da ritrovare altri numerosi esempi, particolarmente in Oriente: in Cina, le lotte che in certe epoche scoppiarono tra i taoisti e i confuciani, le cui dottrine rispettive hanno rapporto con le sfere dei due poteri, come spiegheremo più avanti; nel Tibet, l'ostilità iniziale dei re nei confronti del lamaismo, il quale non solo finì col trionfare, ma assorbì totalmente il potere temporale nell'organizzazione « teocratica » che esiste ancora attualmente.

bastare questo per mostrare come debba esservi, in una rivolta del genere, un rovesciamento dei rapporti normali; ma ciò si capisce ancora più chiaramente se si considerano tali rapporti non semplicemente come quelli di due funzioni sociali più o meno nettamente definite, ciascuna delle quali può avere una tendenza abbastanza naturale a prevalere sull'altra, ma come quelli delle due sfere nelle quali rispettivamente si esercitano tali funzioni; in realtà, sono le relazioni di tali sfere che debbono logicamente determinare quelle dei poteri corrispondenti.

Tuttavia, prima di affrontare direttamente queste argomentazioni, ci restano da formulare alcune osservazioni che ne faciliteranno la comprensione, precisando il senso di certi termini, dei quali dovremo servirci costantemente; ciò è tanto più necessario in quanto tali termini hanno assunto nell'uso comune un significato piuttosto vago, talvolta assai lontano dalla loro accezione primitiva. Innanzi tutto, anche se parliamo di due poteri, e se ci è lecito farlo nei casi in cui per vari motivi sia opportuno mantenere tra di essi una specie di simmetria esteriore, preferiamo tuttavia, nella maggior parte dei casi, e per sottolineare meglio la distinzione, servirci per la sfera spirituale della parola « autorità » invece della parola « potere », che sarà riservata alla sfera temporale, alla quale più propriamente conviene quando si voglia intenderla nel suo significato più rigoroso. Il termine « potere » evoca infatti quasi inevitabilmente

l'idea di potenza o di forza, soprattutto di una forza materiale,[2] di una potenza che si manifesta visibilmente all'esterno e si afferma con l'impiego di mezzi esteriori; e tale è, per definizione, il potere temporale.[3] L'autorità spirituale invece, interiore per essenza, non si afferma se non di per se stessa, indipendentemente da ogni appoggio sensibile, e si esercita in qualche modo invisibilmente. Se si può parlare anche in questo campo di potenza o di forza, è solo per trasposizione analogica e, almeno nel caso di un'autorità spirituale allo stato puro, se così si può dire, è indispensabile capire che si tratta di una potenza totalmente intellettuale, che ha nome « saggezza », e della pura forza della verità.[4]

Altre espressioni che richiedono una spiegazione, e anche una spiegazione un po' più estesa, sono quelle, da noi usate poco fa, di potere sacerdotale e di potere regale; che cosa si deve intendere esattamente per sacerdozio e che cosa per regalità? Vo-

[2] In tale nozione si potrebbe del resto far rientrare anche la forza della volontà, la quale non è « materiale » nel senso proprio del termine, ma che tuttavia è, per noi, dello stesso ordine, in quanto essenzialmente orientata verso l'azione.

[3] Il nome della casta degli Ksciatriya deriva da *ksciatra*, che significa « forza ».

[4] In ebraico questa distinzione è indicata dall'impiego di radici che si corrispondono, ma differiscono per la presenza delle lettere *kaph* e *qoph*, le quali sono rispettivamente, in base alla loro interpretazione geroglifica, i segni della forza spirituale e della forza materiale; perciò da un lato si hanno i significati di verità saggezza conoscenza, e dall'altro quelli di potenza possesso dominio: tali sono i radicali *hak* e *haq*, *kan* e *qan*, le prime forme designando le attribuzioni del potere sacerdotale, le seconde quelle del potere regale (cfr. *Il Re del mondo*, trad. it., Atanòr, Roma 1952, c. VI).

lendo incominciare dall'ultima, diremo che la funzione regale comprende tutto ciò che nella sfera sociale costituisce il « governo » propriamente detto, anche quando tale governo non abbia la forma monarchica; questa funzione appartiene infatti a tutta la casta degli Ksciatriya, e il re è soltanto il primo fra di essi. Essa è in certo modo duplice: amministrativa e giudiziaria da un lato, militare dall'altro, poiché deve garantire il mantenimento dell'ordine sia all'interno, in quanto funzione regolatrice ed equilibratrice, sia all'esterno, in quanto funzione protettrice dell'organizzazione sociale; questi due elementi costitutivi del potere regale sono, in diverse tradizioni, simboleggiati rispettivamente dalla bilancia e dalla spada. Si vede da ciò come « potere regale » sia di fatto veramente un sinonimo di « potere temporale », anche quando si assuma quest'ultima espressione in tutta l'estensione di cui è suscettibile; ma l'idea molto più circoscritta che l'Occidente moderno si fa della regalità può impedire a questa equivalenza di apparire immediatamente: per questo motivo era necessario formulare subito tale definizione, che non dovrà mai essere persa di vista neppure in seguito.

Per quanto riguarda il sacerdozio, la sua funzione essenziale è la conservazione e la trasmissione della dottrina tradizionale, nella quale ogni organizzazione sociale regolare trova i suoi princìpi fondamentali; questa funzione è, del resto, indipendente da tutte le forme particolari che la dottrina può assumere nel suo esprimersi, al fine di

adattarsi alle condizioni di tale popolo o di tale epoca, e che non toccano assolutamente il nocciolo della dottrina, il quale permane sempre e dappertutto identico a se stesso e immutabile, purché si tratti di tradizioni autenticamente ortodosse. È facile capire come la funzione del sacerdozio non sia precisamente quella che le concezioni occidentali, soprattutto oggi, attribuiscono al « clero » o ai « preti », o per lo meno, anche se può essere tale in certa misura e in certi casi, come possa essere anche molto diversa. In effetti, è la dottrina tradizionale, e quanto a essa direttamente si ricollega, a possedere propriamente il carattere di « sacralità », e questa dottrina non assume necessariamente la forma religiosa;[5] i due termini « sacro » e « religioso » non sono perciò equivalenti, il primo dei due essendo molto più ampio del secondo; e benché la religione appartenga alla sfera del « sacro », quest'ultima comprende elementi e modalità che non hanno nulla di religioso, e il sacerdozio, come il suo nome sta a esprimere, si riferisce senza nessuna restrizione a tutto quel che può essere veramente detto « sacro ».

La vera funzione del sacerdozio è dunque innanzi tutto una funzione di conoscenza e di insegnamento;[6] per questo motivo, come dicevamo più

[5] Si vedrà più avanti perché la forma religiosa propriamente detta sia particolare dell'Occidente.

[6] È in virtù di questa funzione d'insegnamento che nel *Puruscia-sûkta* del *Rig-Vêda* i Brâhmani sono fatti corrispondere alla bocca di *Puruscia*, considerato « Uomo Universale », mentre gli Ksciatriya corrispondono alle sue braccia, in quanto le loro funzioni sono essenzialmente legate all'azione.

sopra, il suo attributo specifico è la saggezza; naturalmente, appartengono al sacerdozio anche altre funzioni più esteriori, come il compimento dei riti, funzioni che presuppongono, per lo meno in linea di principio, la conoscenza della dottrina e partecipano del carattere « sacro » proprio di quest'ultima; ma esse sono soltanto secondarie, contingenti e in qualche modo accidentali.[7] Se nel mondo occidentale l'accessorio sembra, in questa materia, essere diventato funzione principale, o addirittura unica, la ragione è che la reale natura del sacerdozio vi è stata quasi completamente dimenti-

[7] A volte l'esercizio, da una parte delle funzioni intellettuali e dall'altra di quelle rituali, ha dato vita nello stesso sacerdozio a due divisioni; se ne trova nel Tibet un esempio chiarissimo: « La prima delle due grandi divisioni comprende coloro che sono a favore dell'osservanza dei precetti morali e delle regole monastiche quali mezzi di salvezza; la seconda riguarda tutti coloro che preferiscono un metodo esclusivamente intellettuale (chiamato "via diretta"), che affranca chi lo segue da ogni legge, qualunque essa sia. Tuttavia non esiste una barriera impenetrabile che separa gli aderenti all'uno e all'altro sistema. Rarissimi sono i religiosi dèditi al primo sistema i quali non riconoscano che la vita di virtù e la disciplina delle osservanze monastiche, per quanto eccellenti siano, e in molti casi addirittura indispensabili, rappresentano solamente una preparazione a una via superiore. In quanto ai partigiani del secondo sistema, credono tutti, senza alcuna eccezione, agli effetti benefici di una rigorosa fedeltà alle leggi morali e a quelle emesse specialmente a uso dei membri del Sangha (comunità buddistica). Inoltre tutti sono unanimi nel dichiarare che il primo dei due metodi è il più raccomandabile per la maggioranza degli individui » (ALEXANDRA DAVID-NEEL, *Le Thibet mystique*, in « Revue de Paris », 15 febbraio 1928). Abbiamo voluto riportare testualmente questo passo, sebbene alcune delle espressioni contenute in esso richiedano delle riserve: ad esempio, non si tratta di due « sistemi », i quali, in quanto tali, si escluderebbero obbligatoriamente; l'ufficio di mezzo contingente proprio dei riti e delle osservanze d'ogni tipo, e la loro subordinazione nei confronti della via puramente intellettuale, vi sono però nettamente definiti, e in un modo che è esattamente conforme agli insegnamenti della dottrina indù sullo stesso argomento.

cata: è uno degli effetti della deviazione moderna, che nega l'intellettualità[8] e che, benché non abbia potuto far scomparire ogni insegnamento dottrinale, l'ha però « minimizzato » e relegato in secondo piano. Che le cose non siano tuttavia sempre state così, la stessa parola « clero » ne fornisce la prova, giacché originariamente « chierico » non vuol dire altro che « dotto »,[9] e si oppone a « laico », che designa l'uomo del popolo, cioè il « volgo », assimilato all'ignorante o al « profano »: a quest'ultimo si può soltanto chiedere di credere quanto non è capace di comprendere, poiché è questo il solo mezzo per farlo partecipare alla tradizione nella misura delle sue possibilità.[10] Va-

[8] Crediamo quasi superfluo ricordare che adoperiamo sempre questo termine nel senso di intelligenza pura e di conoscenza sovrarazionale.

[9] Non è legittimo estendere il senso della parola « chierico » come è stato fatto da Julien Benda nel libro *La Trahison des Clercs*; tale estensione implica infatti il disconoscimento della distinzione fondamentale fra « conoscenza sacra » e « sapere profano »; è certo che la spiritualità e l'intellettualità non hanno lo stesso significato per Benda e per noi, così com'è certo che egli fa rientrare nella sfera che denomina spirituale molte cose che, ai nostri occhi, hanno soltanto un carattere temporale e umano. Ma questo non deve impedirci di riconoscere che il suo libro contiene numerose considerazioni interessanti e per molti versi giuste.

[10] La distinzione che nel cattolicesimo si fa tra « Chiesa docente » e « Chiesa discente » dovrebbe precisamente essere una distinzione tra « coloro che sanno » e « coloro che credono »; in linea di principio è così, ma nello stato attuale delle cose si può ancora dire che lo sia di fatto? Ci limitiamo a porre il quesito, non essendo nostro compito risolverlo, e d'altronde non ne avremmo i mezzi; in effetti, e anche se molti indizi ci fanno temere che la risposta sarebbe negativa, non abbiamo tuttavia la pretesa di avere una conoscenza completa dell'attuale organizzazione della Chiesa cattolica, cosicché possiamo solamente augurarci che esista ancora, al suo interno, un centro in cui si conservi integralmente, non soltanto la « lettera », ma lo « spirito » della dottrina tradizionale.

le la pena di notare che certa gente, che nella nostra epoca si vanta di essere « laica », insieme con quella che si compiace di dirsi « agnostica » (e spesso si tratta delle stesse persone), non fa che gloriarsi della propria ignoranza; e questa ignoranza deve essere in effetti molto grande e veramente irrimediabile, se non si accorge che tale è il significato delle etichette di cui si fregia.

Se il sacerdozio è, in essenza, il depositario della conoscenza tradizionale, ciò non vuol dire che ne abbia il monopolio, essendo la sua missione non soltanto di conservarla integralmente, ma anche di comunicarla a tutti coloro che siano disposti a riceverla, di distribuirla in certo modo gerarchicamente secondo le capacità intellettuali di ognuno. Qualsiasi conoscenza di questo tipo ha quindi la propria origine nell'insegnamento sacerdotale, il quale è l'organo della sua trasmissione regolare. Quella che appare riservata particolarmente al sacerdozio, a causa del suo carattere di intellettualità pura, è la parte superiore della dottrina, cioè la conoscenza dei princìpi, mentre lo sviluppo di certe applicazioni si adatta meglio ad altri uomini, posti dalle loro funzioni in contatto diretto e costante con il mondo manifestato, cioè con la sfera alla quale appartengono queste applicazioni. Per questo motivo vediamo che in India, ad esempio, certe suddivisioni secondarie della dottrina sono state studiate specialmente dagli Ksciatriya, mentre i Brâhmani danno loro solo un'importanza molto relativa, essendo concentrati sulla sfera dei prin-

cìpi trascendenti e immutabili, di cui tutto il resto è soltanto conseguenza accidentale, o meglio, se si vogliono considerare le cose in senso inverso, sul fine supremo nei confronti del quale tutto il resto è soltanto mezzo contingente e subordinato.[11] Esistono anche libri tradizionali che sono destinati particolarmente all'uso degli Ksciatriya, perché presentano aspetti dottrinali conformi alla loro natura;[12] esistono « scienze tradizionali » che si adattano soprattutto agli Ksciatriya, mentre la metafisica pura è appannaggio dei Brâhmani.[13] Tutto ciò è perfettamente legittimo, perché anche queste applicazioni, o adattamenti, fanno parte della conoscenza sacra intesa nella sua integralità; e, del resto, sebbene la casta sacerdotale non se ne interessi direttamente e per se stessa, sono opera sua, in

[11] Abbiamo già avuto occasione di segnalare un caso al quale si applica quanto andiamo dicendo: mentre i Brâhmani si sono sempre dedicati in modo pressoché esclusivo, almeno per il loro uso personale, alla realizzazione immediata della « Liberazione » finale, gli Ksciatriya hanno sviluppato di preferenza lo studio degli stati condizionati e transitori che corrispondono ai diversi stadi delle due « vie del mondo manifestato », chiamate *dêva-yâna* e *pitri-yâna* (*L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, trad. it., Edizioni Studi Tradizionali, Torino 1965, c. XXI).

[12] È questo, in India, il caso degli *Itihâsa* e dei *Purâna*, mentre lo studio del *Vêda* concerne particolarmente i Brâhmani, perché in esso è contenuto il principio di ogni conoscenza sacra; si vedrà del resto più avanti come la distinzione degli oggetti di studio che convengono alle due caste corrisponda, in modo del tutto generale, a quella delle due parti della tradizione che nella dottrina indù sono chiamate *Shruti* e *Smriti*.

[13] Noi trattiamo sempre dei Brâhmani e degli Ksciatriya intesi nel loro insieme; se esistono eccezioni individuali, queste non intaccano in nessun modo il principio delle caste in se stesso, e provano solamente che l'applicazione di tale principio non può essere se non approssimativa, soprattutto in condizioni come quelle del *Kali-Yuga*.

quanto è la sola qualificata a controllarne la perfetta conformità con i princìpi. Tuttavia, può accadere che gli Ksciatriya, quando entrino in conflitto con l'autorità spirituale, disconoscano il carattere relativo e subordinato di queste conoscenze, lo considerino allo stesso tempo quale bene proprio, neghino di averle avute dai Brâhmani e giungano a considerarle superiori a quelle che appartengono esclusivamente a questi ultimi. Conseguenza di tale atteggiamento, nelle concezioni degli Ksciatriya in rivolta, è il rovesciamento dei rapporti normali tra i princìpi e le loro applicazioni, o talvolta, nei casi più estremi, addirittura la negazione di ogni principio trascendente; si tratta, in entrambi i casi, della sostituzione della « fisica » alla « metafisica », intendendo questi termini nel loro senso rigorosamente etimologico, in altre parole, di quello che può essere definito « naturalismo », come si vedrà meglio in seguito.[14]

Da questa distinzione, nella conoscenza sacra o tradizionale, di due ordini che si possono definire quello dei princìpi e quello delle applicazioni, o anche, secondo ciò che abbiamo appena detto, sfera « metafisica » e sfera « fisica », era derivata nei

[14] Anche se parliamo sempre di Brâhmani e di Ksciatriya, in quanto l'uso di tali parole facilita notevolmente l'espressione delle realtà di cui trattiamo, è sottinteso che tutto quel che diciamo qui non si applica soltanto all'India; la stessa considerazione avrà valore tutte le volte che ci serviremo di questi termini senza fare espresso riferimento alla forma tradizionale indù; dovremo d'altronde spiegarci più compiutamente su questo particolare un po' più avanti.

misteri antichi, tanto in Oriente quanto in Occidente, la distinzione tra quelli che erano chiamati i « grandi misteri » e i « piccoli misteri », questi ultimi comprendenti di fatto essenzialmente la conoscenza della natura, mentre i primi comportavano la conoscenza di quanto è di là dalla natura.[15] La distinzione corrispondeva a quella dell'« iniziazione sacerdotale » e dell'« iniziazione regale »: le conoscenze insegnate in questi due tipi di misteri erano cioè quelle considerate necessarie all'esercizio delle funzioni rispettive dei Brâhmani e degli Ksciatriya, o dell'equivalente delle due caste nelle istituzioni dei diversi popoli;[16] ma era,

[15] Ponendosi da un punto di vista leggermente diverso, anche se strettamente legato a questo, si può dire che i « piccoli misteri » si riferiscono soltanto alle possibilità dello stato umano, mentre i « grandi misteri » si riferiscono agli stati sovraumani; attraverso la realizzazione di tali possibilità o di tali stati, essi conducono rispettivamente al « Paradiso terrestre » e al « Paradiso celeste », com'è detto da Dante in un testo del *De Monarchia* che citeremo più innanzi; e occorre non dimenticare che, come lo stesso Dante indica abbastanza chiaramente nella sua *Divina Commedia*, e come avremo ancora noi stessi l'occasione di ripetere in seguito, il « Paradiso terrestre » dev'essere considerato, in realtà, nient'altro che una tappa sulla via che porta al « Paradiso celeste ».

[16] Nell'antico Egitto, la cui costituzione era nettamente « teocratica », sembra che il re fosse considerato integrato alla casta sacerdotale in virtù della sua iniziazione ai misteri, e che talvolta fosse anzi scelto fra i membri di tale casta; questo è, almeno, quanto afferma Plutarco: « I re erano scelti fra i sacerdoti o fra i guerrieri, perché queste due classi, l'una a causa del suo coraggio, l'altra in virtù della sua saggezza, godevano di una stima e di una considerazione particolari. Quando il re era scelto nella classe dei guerrieri, dal momento della sua elezione entrava a far parte della classe dei sacerdoti; veniva allora iniziato a quella filosofia, nella quale tante cose, sotto formule e miti che avvolgevano di un'apparenza oscura la verità e la manifestavano per trasparenza, erano nascoste » (*Iside e Osiride*, 9). Si rileverà che il finale di questo brano contiene l'indicazione chiarissima del duplice senso della parola « rivelazione » (cfr. *Il Re del mondo*, cit.).

beninteso, il sacerdozio a conferire entrambe le iniziazioni e ad assicurare in tal modo la legittimità effettiva, non solo dei suoi propri membri, ma anche di quelli della casta a cui apparteneva il potere temporale; da ciò deriva, come vedremo, il « diritto divino » dei re.[17]

Le cose stanno in questo modo perché il possesso dei « grandi misteri » comporta, *a fortiori* e quasi « per sovrabbondanza », quello dei « piccoli misteri »; come ogni conseguenza e ogni applicazione sono contenute nel principio da cui procedono, così la funzione superiore comporta, in modo « eminente », le possibilità delle funzioni inferiori;[18] così avviene necessariamente in ogni vera gerarchia, cioè in ogni gerarchia fondata sulla natura stessa degli esseri.

Ci resta ancora un punto da segnalare in questa sede, per lo meno in modo sommario e senza insistervi più del necessario: a lato delle espressioni

[17] Occorre aggiungere che in India la terza casta, quella dei Vaisciya, le cui funzioni sono di ordine economico, è anch'essa ammessa a un'iniziazione che le dà diritto alle qualificazioni, comuni a essa e alle due prime caste, di *ârya*, o « nobile », e di *dwija*, o « nato due volte »; le conoscenze che le si addicono in modo particolare sono soltanto, per lo meno in linea di principio, una ristretta parte dei « piccoli misteri » quali siamo venuti definendo; ma non è nostro compito insistere su questo punto, giacché l'argomento del presente studio riguarda soltanto i rapporti tra le due prime caste.

[18] Si può dunque affermare che il potere spirituale appartiene « formalmente » alla casta sacerdotale, mentre il potere temporale appartiene « eminentemente » a quest'ultima e « formalmente » alla casta regale. Secondo Aristotele è così che le « forme » superiori contengono « eminentemente » le « forme » inferiori.

« iniziazione sacerdotale » e « iniziazione regale », e per così dire parallelamente a esse, si incontrano altresì quelle di « arte sacerdotale » e di « arte regale », le quali designano la « messa in opera » delle conoscenze insegnate dalle corrispondenti iniziazioni, con tutto l'insieme delle « tecniche » attinenti ai loro campi rispettivi.[19] Queste denominazioni si conservarono a lungo nelle antiche corporazioni; e la seconda, quella di « arte regale », ha avuto un destino abbastanza singolare, essendosi trasmessa fino alla massoneria moderna nella quale, inutile dirlo, non sussiste più, alla stregua di molti altri termini e simboli, se non come un vestigio incompreso del passato. Quanto alla denominazione di « arte sacerdotale », essa è completamente scomparsa; ciò nonostante quest'ultima si applicava all'arte dei costruttori di cattedrali del medioevo altrettanto bene quanto a quella dei costruttori di templi dell'antichità; ma a un certo punto si verificò una confusione delle due sfere, dovuta ad una perdita per lo meno parziale della tradizione, conseguenza a sua volta delle usurpazioni del potere temporale ai danni di quello spirituale; e fu così che andò perduto financo il no-

[19] È necessario rilevare a tal proposito che presso i Romani, Giano, il quale era il dio dell'iniziazione ai misteri, era nello stesso tempo il dio dei *Collegia fabrorum*; questo accostamento è particolarmente significativo sotto il profilo della corrispondenza da noi qui indicata. A proposito della trasposizione mediante cui ogni arte, al pari di ogni scienza, può assumere un valore propriamente « iniziatico », cfr. *L'esoterismo di Dante*, trad. it., Atanòr, Roma 1951.

me di « arte sacerdotale », indubbiamente nei dintorni del Rinascimento, epoca che segna di fatto, sotto ogni punto di vista, il compimento della rottura del mondo occidentale con le proprie dottrine tradizionali.[20]

[20] Taluni indicano con precisione la metà del secolo XV come la data di tale perdita dell'antica tradizione, perdita che comportò la riorganizzazione, nel 1459, delle confraternite di costruttori su nuovi fondamenti, ormai incompleti. È opportuno notare che a partire da quest'epoca le chiese cessarono di essere orientate regolarmente, e un tale fatto ha, riguardo alla questione trattata, un'importanza molto più rilevante di quanto non si possa pensare di primo acchito (cfr. *Il Re del mondo*, cit.).

CAPITOLO TERZO

CONOSCENZA E AZIONE

Abbiamo detto in precedenza che i rapporti tra i due poteri spirituale e temporale devono essere regolati da quelli delle loro sfere rispettive; riportata in tal modo al suo principio, la questione ci pare abbastanza semplice perché si riduce in fondo a quella dei rapporti tra conoscenza e azione. Si potrebbe obiettare che, tenuto conto di quanto esposto in precedenza, anche i detentori del potere temporale devono possedere, di norma, una certa conoscenza; ma, a parte il fatto che non la possiedono di per se stessi e la ricevono dall'autorità spirituale, questa conoscenza verte soltanto sulle applicazioni della dottrina e non sui princìpi in quanto tali; per essere precisi, è soltanto una conoscenza per partecipazione. La conoscenza per eccellenza, la sola che meriti veramente questo nome nel suo significato pieno, è la conoscenza dei princìpi, indipendentemente da qualsiasi applicazione contingente; e appartiene esclusivamente ai detentori dell'autorità spirituale, in quanto nulla di essa dipende dalla sfera temporale, anche intesa nell'accezione più estesa. Quando invece si passa

alle applicazioni, ci si riferisce alla sfera temporale, perché la conoscenza non è più vista unicamente in se stessa e per se stessa, ma in quanto dà all'azione la sua legge; in questa misura essa è necessaria a coloro la cui funzione si esercita essenzialmente nella sfera dell'azione.

È evidente che il potere temporale, nelle sue diverse forme, militare, giudiziaria e amministrativa, è completamente impegnato nell'azione; a causa delle sue stesse attribuzioni, è quindi racchiuso nei confini dell'azione, cioè nei confini del mondo che possiamo dire propriamente « umano », comprendendo in questo termine possibilità molto più estese di quelle che gli si attribuiscono abitualmente. L'autorità spirituale invece si fonda interamente sulla conoscenza, poiché la sua funzione essenziale, come abbiamo visto, è la conservazione e l'insegnamento della dottrina, e la sua sfera è illimitata come la verità stessa:[1] ciò che le è riservato dalla natura delle cose, ciò che essa non può comunicare a uomini le cui funzioni sono d'altro ordine (in quanto le loro possibilità non lo comportano), è la conoscenza trascendente e « suprema »,[2] che supera la sfera umana e anche, più generalmente, il mondo manifestato, e non è più « fisica », ma « metafisica » nel significato etimologico

[1] Secondo la dottrina indù, i tre termini « Verità », « Conoscenza », « Infinito » si identificano nel Principio supremo: è questo il significato della formula *Satyam Jnânam Anantam Brahma.*

[2] In India la conoscenza *(vidyâ)*, secondo il suo oggetto o la sua sfera, è distinta in « suprema » *(parâ)* e « non suprema » *(aparâ)*.

di questo termine. Sia ben chiaro però che non si tratta, da parte della casta sacerdotale, di una volontà di conservare per sé sola la conoscenza di certe verità, ma di una necessità che risulta direttamente dalle differenze di natura esistenti tra gli esseri, le quali, come abbiamo già detto, sono le ragioni d'essere e il fondamento della distinzione delle caste. Gli uomini adatti per l'azione non sono fatti per la conoscenza pura, e in una società costituita su basi veramente tradizionali ciascuno deve svolgere la funzione per cui è realmente «qualificato»; quando le cose vanno diversamente, tutto è confusione e disordine, nessuna funzione è adempiuta come dovrebbe essere, e ciò è appunto quanto avviene nell'epoca attuale.

L'esperienza ci dice che proprio a causa di questa confusione le considerazioni che esponiamo possono sembrare molto strane nel mondo occidentale moderno, nel quale ciò che riceve il nome di «spiritualità» è troppo spesso molto lontano dall'avere un qualsiasi rapporto con il punto di vista strettamente dottrinale e con la conoscenza svincolata da ogni contingenza. A questo proposito si potrebbe fare un'osservazione abbastanza singolare: oggi non ci si accontenta più di distinguere lo spirituale dal temporale com'è legittimo e anche necessario, ma si ha la pretesa di separarli radicalmente; accade invece che mai come oggi i due ordini siano stati tanto frammisti e, soprattutto, che le preoccupazioni temporali abbiano avuto tanta influenza su quel che dovrebbe

esserne assolutamente indipendente; d'altronde è inevitabile che questo avvenga, tenuto conto delle condizioni dell'epoca attuale, che abbiamo descritte in altri studi. Parimenti, al fine di evitare ogni falsa interpretazione, dobbiamo affermare recisamente che quanto stiamo dicendo riguarda esclusivamente quella che in precedenza abbiamo chiamato autorità spirituale allo stato puro, di cui sarebbe vano cercare esempi intorno a noi. Volendo, si potrà anche pensare che si tratti soltanto di un modello teorico e in qualche modo « ideale », sebbene, a dire il vero, questo modo di vedere non corrisponda interamente al nostro. Tuttavia ammettiamo che, di fatto, nelle applicazioni storiche occorre sempre tener conto in una certa misura delle contingenze; ma qui noi non facciamo altro che giudicare la civiltà dell'Occidente per quel che è, cioè una deviazione e un'anomalia, spiegabile del resto se si pensa che corrisponde all'ultima fase del *Kali-Yuga*.

Ma ritorniamo ai rapporti tra conoscenza e azione; tale questione è già stata trattata da noi abbastanza diffusamente,[3] e quindi non ci pare sia il caso di riprendere qui tutto quel che abbiamo detto allora; tuttavia è indispensabile ricordarne almeno i punti essenziali. Abbiamo mostrato come l'antitesi tra Oriente e Occidente, allo stato attuale delle cose, sia riconducibile a questo: l'Oriente conserva la superiorità della conoscenza sull'azio-

[3] *La crisi del mondo moderno,* cit., c. III.

ne, mentre l'Occidente afferma al contrario la superiorità dell'azione sulla conoscenza, quando non si spinga fino alla completa negazione di quest'ultima; parliamo dell'Occidente moderno soltanto, perché la situazione era diversa nell'antichità e nel medioevo. Tutte le dottrine tradizionali, sia orientali sia occidentali, sono unanimi nell'affermare la superiorità, ovvero la trascendenza, della conoscenza nei confronti dell'azione, rispetto alla quale essa svolge in certo qual modo la funzione del « motore immobile » di Aristotele; ciò non significa, beninteso, che l'azione non abbia il suo posto legittimo e la sua importanza nella sfera che le compete, ma questa sfera è solo quella delle contingenze umane. Il mutamento sarebbe impossibile se non procedesse da un principio il quale, proprio per il fatto di essere il suo principio, non può essere sottomesso al cambiamento, quindi è necessariamente « immobile » ed è il centro della « ruota delle cose »;[4] analogamente l'azione, la quale appartiene al mondo del cambiamento, non può avere il suo principio in se stessa; essa trae la realtà di cui è capace da un principio che è di là dalla sua sfera e può trovarsi soltanto nella conoscenza. Questa sola infatti permette di uscire dal mondo del mutamento o del « divenire » e delle limitazioni a esso inerenti; e quando raggiunge l'immutabile (come avviene nella conoscenza principiale o

[4] Il centro immobile è immagine del principio immutabile, poiché il movimento serve qui a simboleggiare il cambiamento in generale, del quale esso rappresenta solo una specie particolare.

metafisica, la conoscenza per eccellenza),[5] possiede l'immutabilità, perché ogni conoscenza vera è essenzialmente identificazione con il proprio oggetto. L'autorità spirituale, implicando tale conoscenza, possiede anch'essa in sé la immutabilità; il potere temporale soggiace invece a tutte le vicissitudini del contingente e transitorio, a meno che un principio superiore non gli comunichi, nella misura compatibile con la sua natura e il suo carattere, la stabilità che esso non può ottenere con i propri mezzi. Il principio può essere soltanto quello rappresentato dall'autorità spirituale; il potere temporale ha dunque bisogno, per sussistere, di una consacrazione che gli derivi da essa; è infatti la consacrazione a determinare la sua legittimità, cioè la sua conformità con l'ordine stesso delle cose. Questo era la ragion d'essere dell'« iniziazione regale », definita nel capitolo secondo; ed in ciò consiste propriamente il « diritto divino » dei re, o il cosiddetto « mandato celeste » della tradizione estremo-orientale: si tratta dell'esercizio del potere temporale in virtù di una delegazione da parte dell'autorità spirituale a cui questo potere appartiene « eminentemente », come spiegavamo allora.[6] Qualsiasi azione che non proceda dalla co-

[5] Invece la conoscenza « fisica » è soltanto la conoscenza delle leggi del cambiamento, leggi che sono soltanto il riflesso dei princìpi trascendenti nella natura; quest'ultima, tutta intera, non è altro che la sfera del cambiamento; d'altronde, il latino *natura* e il greco φύσις esprimono entrambi l'idea di « divenire ».

[6] Per questo motivo il termine *melek*, il quale significa « re » in ebraico e in arabo, ha nel contempo, e innanzi tutto, il senso di « inviato ».

noscenza manca di principio e diventa vana agitazione; qualsiasi potere temporale che non riconosca la sua subordinazione all'autorità spirituale è vano e illusorio: separato dal suo principio, potrà esercitarsi soltanto in modo disordinato e correrà fatalmente verso la propria rovina.

Poiché abbiamo parlato di « mandato celeste », non ci sembra fuori luogo riferire come, secondo lo stesso Confucio, tale mandato dovesse essere adempiuto: « Per far risplendere le virtù naturali nel cuore di tutti gli uomini, gli antichi principi si adoperavano prima di tutto a ben governare ciascuno il proprio principato. Per ben governare il loro principato essi mettevano prima di tutto il buon ordine nelle loro famiglie. Per mettere il buon ordine nelle loro famiglie, lavoravano prima di tutto a perfezionare se stessi. Per perfezionare se stessi, disciplinavano prima di tutto i battiti del loro cuore. Per disciplinare i battiti del loro cuore, rendevano perfetta innanzi tutto la loro volontà. Per rendere perfetta la loro volontà, sviluppavano il più possibile le loro conoscenze. Le conoscenze si sviluppano penetrando la natura delle cose. Penetrata la natura delle cose, le conoscenze raggiungono il loro grado più elevato. Quando le conoscenze sono arrivate al loro grado più elevato, la volontà diventa perfetta. Perfetta la volontà, i battiti del cuore diventano regolari. Regolati i battiti del cuore, l'uomo tutto è privo di difetti. Dopo aver corretto se stessi, si stabilisce l'ordine nella famiglia. Posto ordine nella famiglia, il prin-

cipato è ben governato. Ben governato il principato, presto tutto l'impero fruisce della pace».[7] Si deve ammettere che è questo un modo di concepire la funzione del sovrano singolarmente diverso da quello che è accessibile comunemente nell'Occidente moderno, e che la rende del resto estremamente difficile da ricoprire, anche se le conferisce un'efficacia molto differente; si osserverà, in particolare, che la conoscenza è espressamente indicata come la condizione prima per il ristabilimento dell'ordine, anche nella sfera temporale.

È facile comprendere ora che in una civiltà il capovolgimento dei rapporti tra conoscenza e azione è conseguenza dell'usurpazione della supremazia da parte del potere temporale; quest'ultimo dovrà allora sostenere che non vi è nessuna sfera superiore alla propria, la quale è appunto la sfera dell'azione. Tuttavia, se il processo si arresta in questa fase, non si giungerà ancora al punto in cui attualmente ci troviamo e nel quale alla conoscenza è negato qualsiasi valore; perché questo avvenga, occorre che anche gli Ksciatriya siano privati del loro potere dalle caste inferiori.[8] In effetti, come dicevamo in precedenza, gli Ksciatriya, pur essendo ribelli, tendono prevalentemente ad affer-

[7] *Ta-hio*, parte I.

[8] Il fatto di accordare alle considerazioni di carattere economico un'importanza preponderante, che è un carattere tipico dell'epoca nostra, può essere in particolare considerato come un segno della dominazione dei Vaisciya, il cui equivalente approssimativo è rappresentato nel mondo occidentale dalla borghesia; ed è proprio questa che in effetti domina dopo la Rivoluzione.

mare una dottrina tronca, falsata dall'ignoranza o dalla negazione di tutto ciò che supera la sfera « fisica », ma nella quale permangono tuttavia certe conoscenze reali, anche se inferiori; essi possono addirittura giungere a sostenere che tale dottrina incompleta e irregolare sia l'espressione della tradizione vera. È un atteggiamento che, per quanto sia condannabile nei confronti della verità, possiede tuttavia ancora una certa grandezza;[9] d'altra parte, termini come « nobiltà », « eroismo », « onore » non servono forse, nella loro accezione originaria, a definire qualità essenzialmente inerenti alla natura degli Ksciatriya? Quando invece gli elementi corrispondenti alle funzioni sociali inferiori riescono a loro volta a prevalere, qualsiasi dottrina tradizionale, anche mutilata o alterata, scompare del tutto; non rimane neppure il più piccolo vestigio della « scienza sacra », e si ha il regno del « sapere profano », cioè dell'ignoranza che si spaccia per scienza e si compiace nel suo nulla. Tutto ciò può riassumersi in poche parole: la rivolta degli Ksciatriya conduce all'eterodossia, ma con la dominazione delle caste inferiori calano le tenebre intellettuali: a questo stadio è arrivato

[9] Questo atteggiamento degli Ksciatriya ribelli potrebbe essere caratterizzato molto esattamente dalla definizione di « luciferismo », da non confondersi con il « satanismo », anche se fra i due termini vi è una certa connessione: il « luciferismo » non accetta di riconoscere un'autorità superiore; il « satanismo » è il rovesciamento dei rapporti normali e dell'ordine gerarchico; questo è spesso una conseguenza di quello, come Lucifero è diventato Satana dopo la caduta.

l'Occidente, il quale, d'altronde, minaccia di propagare le proprie tenebre sul mondo intero.

Saremo forse rimproverati di parlare come se le caste esistessero dappertutto e di estendere indebitamente a tutte le organizzazioni sociali denominazioni che propriamente convengono solo all'India; tuttavia, poiché tali denominazioni definiscono in fondo funzioni che si ritrovano necessariamente in qualsiasi società, non pensiamo che la estensione sia abusiva. È vero che la casta non è solamente una funzione, essendo anche, e soprattutto, ciò che nella natura degli uomini li rende adatti a svolgere quella funzione a preferenza di ogni altra; ma le diversità di natura e di attitudine esistono dovunque vi siano uomini. La differenza tra una società in cui esistono caste nel vero senso della parola e una in cui non ve ne siano, consiste nel fatto che nella prima vi è una corrispondenza normale tra la natura degli individui e le funzioni da essi esercitate, con la sola riserva di errori di applicazione, che in ogni caso sono soltanto eccezioni, mentre nella seconda questa corrispondenza non esiste, o per lo meno si incontra in modo del tutto accidentale; e quest'ultimo caso si verifica quando l'organizzazione sociale è priva di un fondamento tradizionale.[10] Nei casi normali si trova

[10] È quasi superfluo far notare che le « classi » sociali, come sono intese nell'Occidente attuale, non hanno niente in comune con le vere caste, e al massimo ne sono soltanto una specie di contraffazione senza valore né portata, non fondandosi sulla differenza delle possibilità implicite nella natura degli individui.

sempre qualcosa di analogo all'istituzione delle caste, sia pure con le modificazioni richieste dalle condizioni caratteristiche di questo o quel popolo; ma l'organizzazione che troviamo in India rappresenta il modello più completo, come applicazione, della dottrina metafisica all'ordine umano; ragione questa che basta a giustificare il linguaggio da noi adottato a preferenza di qualsiasi altro che avremmo potuto trarre da istituzioni aventi, a causa della loro forma più particolare, un campo d'azione più ristretto, e incapaci quindi di offrire le stesse possibilità di esprimere certe verità di ordine generale.[11] Un'altra ragione che, pur essendo contingente, non è meno trascurabile, è la seguente: l'organizzazione sociale del medioevo occidentale ricalcava esattamente le divisioni delle caste, corrispondendo il clero ai Brâhmani, la nobiltà agli Kysciatriya, il terzo stato ai Vaisciya e i servi agli Sciûdra; pur non trattandosi di caste nell'accezione completa del termine, una coincidenza del genere, che certo non ha nulla di fortuito, permette tuttavia di effettuare con grande facilità la trasposizione di termini necessaria per passare dall'uno all'altro dei due casi; questa osservazione troverà la sua applicazione negli esempi storici che prenderemo in esame più avanti.

[11] Se le cose stanno così, è perché la dottrina indù, fra tutte le dottrine tradizionali che hanno resistito fino a oggi, è quella che sembra derivata più direttamente dalla tradizione primordiale; ma su questo punto non è ora il caso di insistere.

CAPITOLO QUARTO

NATURA RISPETTIVA DEI BRÂHMANI E DEGLI KSCIATRIYA

Saggezza e forza sono gli attributi rispettivi dei Brâhmani e degli Ksciatriya, o, se si preferisce, dell'autorità spirituale e del potere temporale: e vale la pena di notare che presso gli antichi Egizi il simbolo della Sfinge, in uno dei suoi significati, riuniva precisamente i due attributi visti secondo i loro rapporti normali. Si può, infatti, considerare la testa umana come raffigurazione della saggezza, e il corpo di leone, della forza; la testa è l'autorità spirituale che dirige, il corpo è il potere temporale che agisce. È da sottolineare inoltre che la Sfinge è raffigurata sempre in riposo, poiché il potere temporale è inteso qui nel suo stato « non agente », all'interno del suo principio spirituale nel quale è contenuto « eminentemente », quindi soltanto come possibilità d'azione, o, meglio, nel principio divino che unifica spirituale e temporale in quanto esso è di là dalla loro distinzione e fonte comune dalla quale entrambi procedono, il primo direttamente, il secondo indirettamente e per il tramite del primo. In un'altra tradizione ritroviamo un simbolo verbale che, per la sua costituzione

geroglifica, è un esatto equivalente del precedente: si tratta del nome dei Druidi, il quale è letto *dru-vid*, dove il primo radicale ha per significato la forza, il secondo la saggezza;[1] la riunione di questi due attributi in un solo nome, così come quella dei due elementi della Sfinge in un unico essere, oltre a indicare che la regalità è implicitamente contenuta nel sacerdozio, è senza dubbio un ricordo della lontana epoca in cui i due poteri erano ancora uniti, in uno stato di primordiale indistinzione, all'interno del loro principio comune e supremo.[2]

Al principio supremo dei due poteri abbiamo già dedicato uno studio particolare;[3] indicavamo allora come esso, da visibile che era inizialmente, sia diventato invisibile e nascosto, ritirandosi dal « mondo esteriore » a mano a mano che questo si allontanava dal suo stato primordiale, fatto che doveva condurre necessariamente alla divisione ap-

[1] Il termine ha d'altronde un duplice significato, il quale si riferisce a un altro simbolismo ancora: *dru*, o *deru*, come in latino *robur*, designa tanto la forza quanto la quercia (in greco δρῦς); d'altra parte, *vid* è, come in sanscrito, la saggezza o la conoscenza, identificata alla visione, ma è anche il vischio; così, *dru-vid* è il vischio della quercia, il quale era in effetti uno dei principali simboli del druidismo, ed è nello stesso tempo l'uomo nel quale risiede la saggezza che si appoggia alla forza. Inoltre, il radicale *dru*, come è possibile osservare nelle forme sanscrite equivalenti *dhru* e *dhri*, comporta anche l'idea di stabilità, che è d'altronde uno dei significati del simbolo dell'albero in generale e della quercia in particolare; tale significato di stabilità corrisponde in questo caso esattamente all'atteggiamento della Sfinge in riposo.

[2] In Egitto, l'incorporazione del re nel sacerdozio, da noi segnalata in precedenza basandoci su Plutarco, era quasi un vestigio di questo antico stato di cose.

[3] *Il Re del mondo*, cit.

parente dei due poteri. Mostravamo anche come tale principio si ritrovi, designato da nomi e simboli diversi, in tutte le tradizioni, e come appaia in particolare nella tradizione giudaico-cristiana nelle figure di Melchisedec e dei Re Magi. Ricorderemo solamente ancora che nel cristianesimo il riconoscimento del principio unico persiste tuttora, per lo meno in teoria, e si afferma nella considerazione delle due funzioni, sacerdotale e regale, come inscindibili l'una dall'altra nella persona stessa del Cristo. D'altronde, secondo una certa prospettiva, le due funzioni, ricondotte così al loro principio, possono in qualche modo essere considerate come complementari; e per quanto la seconda abbia il suo immediato principio nella prima, tra di esse esiste una specie di correlazione, pur nella loro distinzione. In altre parole, quando il sacerdozio non comporti in modo abituale l'esercizio effettivo della regalità, occorre che i rappresentanti rispettivi del sacerdozio e della regalità traggano il loro potere da una fonte comune, la quale è « di là dalle caste »; la differenza gerarchica che esiste tra di essi consiste nel fatto che il sacerdozio riceve il proprio potere direttamente da questa fonte, con la quale è, per sua natura, in contatto immediato, mentre la regalità, in virtù del carattere più esteriore e più propriamente terrestre della sua funzione, non può ricevere il proprio se non attraverso il tramite del sacerdozio. Quest'ultimo, in effetti, svolge realmente una parte di « mediatore » tra il Cielo e la Terra; del re-

sto, non è senza motivo che la pienezza del sacerdozio ricevette nelle tradizioni occidentali il nome simbolico di « pontificato », perché, come dice san Bernardo, « il Pontefice, com'è indicato dall'etimologia del suo nome, è una specie di ponte tra Dio e l'uomo ».[4] Perciò, se si vuole risalire all'origine prima dei due poteri sacerdotale e regale, bisogna cercarla nel « mondo celeste »; ciò può essere inteso, d'altronde, simbolicamente e realmente;[5] ma questo problema è uno di quelli il cui sviluppo esorbiterebbe dalle proporzioni del presente studio; e se l'abbiamo toccato, tracciandone una breve prospettiva, è perché in seguito non potremo fare a meno di riferirci qualche volta alla fonte comune dei due poteri.

Ritornando al punto di partenza della nostra digressione, è evidente che gli attributi di saggezza

[4] *Tractatus de moribus et officio episcoporum*, III, 9. – A questo proposito, e in connessione con quanto abbiamo già indicato trattando della Sfinge, conviene osservare che essa rappresenta *Harmakhis*, o *Hormakhuti*, il « Signore dei due orizzonti », cioè il principio che unisce i due mondi sensibile e sovrasensibile, terrestre e celeste; questa è una delle ragioni per cui, nei primi tempi del cristianesimo, fu considerata in Egitto un simbolo del Cristo. Un'altra ragione di questo fatto è che la Sfinge, al pari del Grifone di cui parla Dante, è l'« animale dalle due nature », e a questo titolo raffigura l'unione delle due nature, divina e umana, nel Cristo; una terza ragione si può ancora trovare nell'aspetto sotto il quale essa simboleggia, come abbiamo detto, l'unione dei due poteri spirituale e temporale, sacerdotale e regale, nel loro principio supremo.

[5] Si tratta della concezione tradizionale dei « tre mondi », da noi spiegata in altre occasioni a più riprese: secondo questa prospettiva la regalità corrisponde al « mondo terrestre », il sacerdozio al « mondo intermedio », e il loro principio comune al « mondo celeste »; ma è opportuno aggiungere che, da quando tale principio è diventato invisibile per gli uomini, il sacerdozio rappresenta anche esteriormente il « mondo celeste ».

e di forza si riferiscono rispettivamente alla conoscenza e all'azione; d'altra parte, in India, e in connessione con lo stesso punto di vista, è detto che il Brâhmano è il prototipo degli esseri stabili, e lo Ksciatriya il prototipo degli esseri mutevoli;[6] in altri termini, nell'ordinamento sociale, il quale è del resto in corrispondenza perfetta con l'ordine cosmico, il primo rappresenta l'elemento immutabile, il secondo l'elemento mobile. Anche qui, l'immutabilità è quella della conoscenza, raffigurata in modo sensibile dalla positura immobile dell'uomo in meditazione; la mobilità, dal canto suo, è connaturata all'azione in virtù del carattere transitorio e momentaneo di essa. Inoltre, la natura del Brâhmano e quella dello Ksciatriya si distinguono in modo fondamentale a causa della predominanza di un *guna* diverso; come abbiamo spiegato in un'altra occasione,[7] la dottrina indù postula tre *guna*, o qualità costitutive degli esseri in tutti i loro stati di manifestazione: *sattwa*, o conformità all'essenza pura dell'Essere universale, identificabile con la luce intelligibile ovvero con la conoscenza, e rappresentata come una tendenza ascendente; *rajas*, l'impulso espansivo, sotto la spinta del quale l'essere si sviluppa in un certo stato e, in qualche modo, a un determinato livello del-

[6] L'insieme di tutti gli esseri, ripartiti in tal modo in stabili e mutevoli, è denominato in sanscrito dal termine composto *sthâvara-jangama*; cosicché essi tutti, secondo la loro natura, sono principalmente in relazione o con il Brâhmano o con lo Ksciatriya.

[7] *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., c. IV.

l'esistenza; e infine *tamas*, l'oscurità, intesa simile all'ignoranza, rappresentata quale una tendenza discendente. I *guna* sono in equilibrio perfetto nell'indifferenziazione primordiale, e ogni manifestazione rappresenta una rottura di questo equilibrio; questi tre elementi sono in ogni essere, ma in proporzioni diverse, le quali determinano le tendenze rispettive di essi. Nella natura del Brâhmano predomina *sattwa*, orientandolo verso gli stati sovraumani; in quella dello Ksciatriya predomina *rajas*, e lo fa tendere alla realizzazione delle possibilità comprese nello stato umano.[8] Alla predominanza di *sattwa* corrisponde la predominanza dell'intellettualità; alla predominanza di *rajas* corrisponde la predominanza di ciò che, in difetto di un termine più adatto, possiamo chiamare la sentimentalità; ed ecco un'altra giustificazione di quanto dicevamo in precedenza, che lo Ksciatriya, cioè, non è adatto per la conoscenza pura: la via che gli conviene è quella che si potrebbe chiamare « della devozione », se ci è permesso servirci di un simile termine per rendere, in modo però alquanto imperfetto, la parola sanscrita *bhakti*, la quale è la via che assume come punto di partenza un ele-

[8] Ai tre *guna* corrispondono altrettanti colori simbolici: il bianco è *sattwa*, il rosso è *rajas*, il nero è *tamas*; in virtù del rapporto da noi qui indicato, i primi due di questi colori simboleggiano altresì rispettivamente l'autorità spirituale e il potere temporale. Non è senza interesse osservare, a tal proposito, che l'« orifiamma » dei re di Francia era rossa; la sostituzione susseguente del rosso con il bianco come colore regale indica in qualche modo l'usurpazione di uno degli attributi dell'autorità spirituale.

mento di carattere emotivo; benché tale via si incontri anche al di fuori delle forme propriamente religiose, tuttavia il ruolo dell'elemento emotivo in nessun'altra forma è così sviluppato come in queste, in cui colora per di più l'intera dottrina di una sfumatura particolare.

L'ultima constatazione permette di capire la vera ragione d'essere delle forme religiose: esse si adattano in modo particolare alle razze le cui attitudini sono generalmente indirizzate all'azione, alle razze che, considerate collettivamente, contengono una preponderanza dell'elemento « ragiasico », il quale caratterizza la natura degli Ksciatriya. Tale è il caso del mondo occidentale; per questa ragione, come abbiamo segnalato in un altro studio,[9] in India si dice che se l'Occidente ritornasse a uno stato normale e ripossedesse un'organizzazione sociale regolare, in essa si ritroverebbero molti Ksciatriya, ma pochi Brâhmani; questo inoltre è il motivo per cui la religione, concepita nel suo senso più rigoroso, è cosa propriamente occidentale. Infine, è ancora questo che spiega come in Occidente sembri non esistere un'autorità spirituale pura, o per lo meno un'autorità spirituale pura affermantesi esteriormente come tale, con le caratteristiche da noi precisate in precedenza. L'adattamento religioso, così come la costituzione di qualsiasi altra forma tradizionale, è a ogni modo compito di una vera autorità spirituale, nel

[9] *La crisi del mondo moderno*, cit.

senso più completo dell'espressione; questa autorità, che assume all'esterno apparenze religiose, può tuttavia mantenersi contemporaneamente diversa nel suo interno, finché nel suo àmbito siano presenti veri Brâhmani; e con questo termine intendiamo un'*élite* intellettuale che conservi la coscienza di quanto è di là da tutte le forme particolari, cioè dell'essenza profonda della tradizione. Per un'*élite* di tal genere, la forma può avere soltanto una funzione di « supporto », e fornire inoltre un mezzo per far partecipare alla tradizione quanti non hanno accesso alla intellettualità pura; ma questi ultimi non vedono ovviamente nulla di là dalla forma, giacché le loro possibilità individuali non permettono loro di andare più lontano; perciò l'autorità spirituale non è tenuta a mostrarsi a essi se non sotto l'aspetto che corrisponde alla loro natura,[10] anche se il suo insegnamento, compreso quello esteriore, sarà sempre ispirato dallo spirito della dottrina superiore.[11] Ma può anche accadere che, dopo aver realizzato l'adattamento, coloro che sono i depositari di questa forma tradizionale vi si trovino in seguito rinchiusi, avendo perduto la coscienza effettiva di quanto è di là da essa; ciò può essere dovuto a circostanze diverse, e soprattutto alla « confusione delle caste », per

[10] È detto simbolicamente che quando gli dèi appaiono agli uomini, rivestono sempre forme che siano in relazione con la natura di coloro ai quali essi si manifestano.

[11] Anche qui si tratta della distinzione, da noi già accennata in precedenza, tra « coloro che sanno » e « coloro che credono ».

cui può avvenire che fra di essi si ritrovino uomini che in realtà sono per la maggior parte Ksciatriya; è facile capire, da quanto abbiamo detto, come questa situazione sia possibile soprattutto in Occidente, tanto più che la forma religiosa può facilitare il fenomeno in modo particolare. In effetti, la combinazione di elementi intellettuali e sentimentali che caratterizza tale forma dà origine a una specie di campo misto, nel quale la conoscenza è considerata molto meno di per se stessa che non in quanto applicabile all'azione; se la distinzione tra l'« iniziazione sacerdotale » e l'« iniziazione regale » non è mantenuta in modo netto e rigorosissimo, si crea allora un territorio intermedio nel quale possono prodursi tutte le confusioni immaginabili, per non parlare di taluni conflitti che non sarebbero neppure concepibili se il potere temporale avesse di fronte un'autorità spirituale pura.[12]

[12] Dimenticata la conoscenza « suprema », non rimane che una conoscenza « non suprema »; e la causa non è più una rivolta degli Ksciatriya come nel caso da noi esaminato in precedenza, ma una sorta di degenerazione intellettuale dell'elemento che corrisponde ai Brâhmani per funzione, se non per natura; in quest'ultimo caso la tradizione non è alterata come nel caso precedente, ma soltanto diminuita nella sua parte superiore; l'ultimo stadio di questa degenerazione è quello in cui non esiste più conoscenza effettiva, in cui la sola virtualità di tale conoscenza permane, grazie alla conservazione della « lettera », e in cui non si ritrova più, in tutti indistintamente, se non semplice fede. Occorre aggiungere che i due casi che stiamo separando teoricamente possono di fatto trovarsi commisti, o per lo meno prodursi in uno stesso ambiente in modo concorrente, condizionandosi per così dire l'un l'altro; ma questo non ci interessa molto, perché su tal punto non abbiamo intenzione di fare applicazioni a fatti determinati.

Non è nostro compito, in questa sede, ricercare a quale fra le due possibilità che abbiamo or ora indicato corrisponda attualmente lo stato religioso del mondo occidentale; ed è facile comprendere il motivo del nostro atteggiamento: un'autorità religiosa non può rivestire le apparenze di quella che noi chiamiamo un'autorità spirituale pura, anche se ne possiede interiormente la realtà; vi è stato un tempo in cui essa possedeva certamente questa realtà; ma la conserva ancora effettivamente?[13] È molto difficile dirlo, perché, quando la vera intellettualità è completamente perduta, come nell'epoca moderna, è naturale che la parte superiore e « interiore » della tradizione diventi sempre più nascosta e inaccessibile: coloro, infatti, che possono comprenderla sono ormai soltanto un'infima minoranza; fino a prova contraria, noi siamo disposti ad ammettere che le cose stiano in questo modo e che la coscienza della tradizione integrale, con tutto ciò che essa comporta, persista ancora in alcune persone, per quanto poco numerose possano essere. Del resto, anche se questa coscienza fosse completamente scomparsa, qualsiasi forma tradizionale costituita in modo regolare manterrebbe sempre, per mezzo della conservazione della « lettera », al riparo di ogni alterazione, la possibilità della propria restaurazione, la quale si potrà realizzare se un giorno, fra i rappresentanti

[13] La domanda corrisponde, sotto un'altra forma, a quella da noi già formulata trattando della « Chiesa docente » e della « Chiesa discente ».

della forma tradizionale in questione, si incontreranno uomini con le attitudini intellettuali richieste. A ogni buon conto, quand'anche noi avessimo, in qualunque modo, dati più precisi al riguardo, non dovremmo esporli pubblicamente, a meno che non ne fossimo obbligati da circostanze del tutto eccezionali; ed ecco il motivo: un'autorità che sia soltanto religiosa è tuttavia ancora, anche nel caso più sfavorevole, un'autorità spirituale relativa; vogliamo dire che essa, pur non essendo un'autorità spirituale pienamente effettiva, ne possiede tuttavia la virtualità che le deriva dalla sua origine, per cui è sempre in grado di esercitarne le funzioni all'esterno;[14] è dunque legittimo che essa adempia queste funzioni nei confronti del potere temporale, e deve essere veramente considerata tale nei suoi rapporti con quest'ultimo. Coloro che avranno capito il nostro punto di vista potranno rendersi conto senza difficoltà che in caso di conflitto tra una qualsiasi autorità spirituale, anche relativa, e un potere temporale, noi dobbiamo sempre schierarci, in linea di principio, a fian-

[14] Bisogna osservare che coloro che adempiono in questo modo alla funzione esteriore dei Brâhmani, senza pur averne realmente le qualificazioni, non sono affatto usurpatori, come sarebbero degli Ksciatriya ribelli che avessero usurpato il posto dei Brâhmani per instaurare una tradizione deviata; in effetti questo caso corrisponde solamente a una situazione dovuta alle condizioni sfavorevoli di un determinato ambiente, e assicura anzi la conservazione della dottrina nella misura compatibile con tali condizioni. Sarebbe sempre possibile applicare a questa situazione, anche nell'ipotesi meno favorevole, la parola del Vangelo: « Gli scribi e i farisei sono seduti sul trono di Mosè; osservate dunque, e fate tutto quel che vi dicono » (Mt. 23, 2-3).

co dell'autorità spirituale; diciamo in linea di principio, perché sia chiaro che non abbiamo la minima intenzione di intervenire attivamente in simili conflitti né, soprattutto, avere una qualunque parte nelle diatribe del mondo occidentale, non essendo assolutamente questa la nostra funzione.

Negli esempi che esamineremo in seguito non faremo perciò nessuna distinzione tra quelli in cui è presente un'autorità spirituale pura e quelli in cui può trattarsi soltanto di un'autorità spirituale relativa; in ognuno di questi casi considereremo come autorità spirituale quella che ne svolge socialmente la funzione; e d'altronde le rassomiglianze evidenti che tutti questi casi presentano, per quanto lontani possano essere storicamente gli uni dagli altri, giustificheranno in modo sufficiente tale assimilazione. Dovremmo distinguere soltanto se si ponesse il problema del possesso effettivo dell'intellettualità pura, problema che non ha rilevanza in questa occasione; analogamente, per quel che concerne un'autorità legata esclusivamente a una determinata forma tradizionale, non dovremmo preoccuparci di delimitare esattamente i suoi confini, se così possiamo esprimerci, se non nei casi in cui essa pretendesse di oltrepassarli, e questi casi non sono fra quelli che noi esamineremo adesso. A tale proposito, ricorderemo quanto dicevamo precedentemente: ciò che è superiore contiene in modo «eminente» ciò che è inferiore; colui che è competente entro certi limiti, che definiscono la sua sfera propria, lo è anche *a fortiori*

nei confronti di tutto quanto si trova di qua da questi limiti, mentre non lo è più nei confronti di quel che si trova di là da essi; se questa regola, semplicissima, almeno per coloro che posseggono una nozione corretta della gerarchia, fosse osservata e applicata come si conviene, nessuna confusione di sfere e nessun errore di « giurisdizione », per usare questo speciale linguaggio, potrebbe mai verificarsi. Qualcuno vedrà indubbiamente, nelle distinzioni e nelle riserve che abbiamo testé formulato, soltanto precauzioni di un'utilità alquanto contestabile, qualcun altro sarà tentato di attribuire loro, al massimo, un valore puramente teorico; noi pensiamo invece che ci saranno altri ancora in grado di comprendere che in realtà esse sono una cosa molto diversa, e invitiamo questi ultimi a riflettervi con un'attenzione particolare.

CAPITOLO QUINTO

DIPENDENZA DELLA REGALITÀ NEI CONFRONTI DEL SACERDOZIO

Ritorniamo ora ai rapporti tra Brâhmani e Ksciatriya nell'ambito dell'organizzazione sociale dell'India: di norma appartiene agli Ksciatriya il potere esteriore, in quanto la sfera dell'azione, quella che li riguarda più direttamente, è il mondo esterno e sensibile; ma questo potere non è nulla senza un principio interiore, puramente spirituale, qual è quello incarnato dall'autorità dei Brâhmani, in cui esso trova la propria unica reale garanzia. Perciò il rapporto tra i due poteri può anche essere rappresentato come un rapporto tra « interiore » ed « esteriore », rapporto che in effetti simboleggia perfettamente quello tra la conoscenza e l'azione, o, se si vuole, tra « motore » e « mobile », per riprendere l'idea esposta da noi precedentemente, la quale del resto si riferiva tanto alla teoria aristotelica quanto alla dottrina indù.[1] È dall'armonia tra « interiore » ed « esteriore », che non deve essere affatto intesa come una sorta

[1] Anche qui si potrebbe applicare, come allora, l'immagine del centro e della circonferenza della « ruota delle cose ».

di « parallelismo » se non si vogliono misconoscere le differenze essenziali tra i due campi, è da questa armonia, dicevamo, che discende la vita normale di quella che si può chiamare l'entità sociale; è bene osservare che con questa espressione non si vuole suggerire una qualsiasi assimilazione della collettività a un essere vivente, tanto più che oggi certa gente ha fatto uno strano abuso di una tale assimilazione, assumendo come una vera e propria identità quella che è soltanto analogia e corrispondenza.[2]

In cambio della garanzia che l'autorità spirituale dà al loro potere, gli Ksciatriya, mediante la forza di cui dispongono, devono assicurare ai Brâhmani il mezzo per svolgere in pace, al riparo dal disordine e dall'agitazione, la propria funzione di conoscenza e di insegnamento; è quanto il simbolismo indù rappresenta nella figura di Skanda, Signore della guerra, che protegge la meditazione di

[2] L'essere vivente ha in sé il proprio principio d'unità, superiore alla molteplicità degli elementi che intervengono nella sua costituzione; niente di simile avviene per la collettività, la quale non è propriamente altro se non la somma degli individui che la compongono; di conseguenza, un termine come « organizzazione », quando si applichi all'uno e all'altra, non può, parlando rigorosamente, avere lo stesso senso. Si può dire, tuttavia, che la presenza di un'autorità spirituale introduce nella società un principio superiore agli individui, essendo tale autorità, per origine e per natura, essa stessa « sovraindividuale »; ma ciò suppone che la società non sia considerata esclusivamente sotto un aspetto temporale; e questa considerazione, la sola che permetta di fare della società qualcosa di più che una semplice collettività nel senso anzidetto, è appunto fra quelle che più completamente sfuggono ai sociologi contemporanei, i quali pretendono di identificare la società con un essere vivente.

Ganêscia, Signore della conoscenza.[3] È da rilevare che la stessa cosa si insegnava, anche esteriormente, nel medioevo occidentale; infatti san Tommaso d'Aquino dichiara espressamente che tutte le funzioni umane sono subordinate alla contemplazione come al loro fine superiore; « sicché, a considerarle come si deve, esse tutte appaiono al servizio di coloro che contemplano la verità », e che in fondo l'intero reggimento della vita civile ha come vera ragion d'essere di assicurare la pace necessaria a tale contemplazione. È evidente quanto ciò sia lontano dal punto di vista moderno e come la prevalenza della tendenza all'azione, tipica degli occidentali, non debba condurre necessariamente alla svalutazione della contemplazione, cioè della conoscenza, a patto che questi possiedano una civiltà di carattere tradizionale, qualsiasi forma vi rivesta la tradizione, la quale nel medioevo era una forma religiosa (da cui la sfumatura teologica che nella concezione di san Tommaso è sempre legata alla contemplazione mentre in Oriente la contemplazione è intesa nella sfera della metafisica pura).

D'altra parte, nella dottrina indù e nell'organizzazione sociale che ne è l'applicazione, presso un popolo le cui attitudini alla contemplazione, intese questa volta nel senso dell'intellettualità pura, sono chiaramente preponderanti, anzi in genere

[3] Ganêscia e Skanda sono del resto rappresentati come fratelli, essendo entrambi figli di Sciva; è questo un altro modo di esprimere il fatto che i due poteri spirituale e temporale procedono da un unico principio.

sviluppate a un grado che è difficile trovare altrove, il posto assegnato agli Ksciatriya, cioè all'azione, pur essendo subordinato come dev'essere normalmente, è tuttavia ben lungi dall'essere trascurabile, poiché comprende tutto ciò che si può chiamare il potere apparente. Del resto, come abbiamo rilevato in un'altra occasione,[4] coloro i quali, influenzati dalle erronee interpretazioni che circolano in Occidente, avessero qualche dubbio sull'importanza reale, per quanto relativa, accordata all'azione sia dalla dottrina indù sia da tutte le altre dottrine tradizionali, non dovrebbero, per convincersene, che riferirsi alla *Bhagavad-Gîtâ*, a uno di quei testi, cioè, destinati particolarmente all'uso degli Ksciatriya, cosa questa che non si può dimenticare se si vuol veramente comprenderne il senso[5] I Brâhmani non devono far altro che esercitare un'autorità in certo qual modo invisibile, la quale può, come tale, restare ignota, ma non per questo cessa di essere il principio immediato di ogni potere visibile; questa autorità è come il perno intorno al quale ruotano tutte le cose contingenti, l'asse fisso intorno a cui il mondo compie la sua rivoluzione, il polo o il centro immutabile che dirige

[4] *La crisi del mondo moderno*, cit.

[5] La *Bhagavad-Gîtâ*, per la precisione, è soltanto un episodio del *Mahabhârata*, il quale, con il *Râmâyana*, è uno dei due *Itihâsa*. Il suddetto carattere della *Bhagavad-Gîtâ* spiega l'uso che vi si fa del simbolismo guerresco, sotto certi aspetti paragonabile a quello della « guerra santa » dei musulmani; vi è del resto un modo « interiore » di leggere il libro, conferendogli il suo senso profondo: in questo caso esso prende il nome di *Atmâ-Gîtâ*.

e regola il movimento cosmico senza parteciparvi.[6]

La dipendenza del potere temporale dall'autorità spirituale ha il suo segno tangibile nella consacrazione dei re; essi non sono veramente « legittimati » se non quando abbiano ricevuto dal sacerdozio l'investitura e la consacrazione, le quali implicano la trasmissione di un'« influenza spirituale » necessaria all'esercizio regolare delle loro funzioni.[7] Tale influenza si manifestava talora all'esterno con effetti nettamente sensibili, di cui citeremo come un esempio il potere di guarigione dei re di Francia, il quale era direttamente legato alla consacrazione, manifestandosi in seguito a essa e non per trasmissione al re da parte del suo predecessore. Questo dimostra come tale influenza non appartenga al re, ma gli sia conferita quasi per delegazione dell'autorità spirituale, delegazione in cui consiste propriamente il « diritto divino », come dicevamo in precedenza; il re, quindi, ne è soltanto il depositario, e può di conseguenza per-

[6] Come dicemmo nel nostro studio *Il Re del mondo*, l'asse e il polo sono prima di tutto simboli del principio unico dei due poteri; però essi possono anche essere applicati all'autorità spirituale nei confronti del potere temporale, come stiamo facendo qui, sia perché tale autorità, a causa del suo attributo essenziale di conoscenza, partecipa effettivamente dell'immutabilità del principio supremo (ciò che costituisce il significato fondamentale di tali simboli), sia perché, come dicevamo in precedenza, essa rappresenta direttamente questo principio nei confronti del mondo esteriore.

[7] Traduciamo con « influenza spirituale » il termine ebraico e arabo *barakah*; il rito dell'« imposizione delle mani » è uno dei più abituali modi di trasmissione della *barakah*, nonché della produzione di certi effetti, di guarigione in particolare, ottenuti per mezzo di essa.

derlo in determinati casi; per questo motivo, nella « cristianità » medievale, il Papa poteva sciogliere i sudditi dal giuramento di fedeltà verso il loro sovrano.[8] Nella tradizione cattolica, del resto, si rappresenta san Pietro che tiene in mano non soltanto la chiave d'oro del potere sacerdotale, bensì anche la chiave d'argento del potere regale; queste due chiavi erano, presso gli antichi Romani, uno degli attributi di Giano, e come tali erano le chiavi dei « grandi misteri » e dei « piccoli misteri », i quali, secondo le nostre precedenti spiegazioni, corrispondono altresì, rispettivamente, all'« iniziazione sacerdotale » e all'« iniziazione regale ».[9] A questo proposito, è opportuno osservare che mentre Giano raffigura l'origine comune dei due poteri, san Pietro è l'incarnazione del potere sacerdotale, al quale le due chiavi sono trasferite: è per mezzo suo infatti che viene trasmesso il potere regale,[10] mentre il potere sacerdotale è ricevuto direttamente dalla fonte.

[8] La tradizione musulmana insegna anche che la *barakah* può essere perduta; in egual modo, nella tradizione estremo-orientale il « mandato del Cielo » è revocabile quando il sovrano non adempie regolarmente le sue funzioni, in armonia con l'ordine cosmico.

[9] Secondo un altro simbolismo, sono inoltre le chiavi delle porte del « Paradiso celeste » e del « Paradiso terrestre », come si vedrà dal testo dantesco che citeremo più oltre; ci parrebbe però inopportuno, almeno per il momento, fare precisazioni in certo qual modo « tecniche » circa il « potere delle chiavi », o spiegare altre cose che più o meno direttamente gli si riferiscono. Se vi facciamo allusione, è unicamente perché coloro che ne avessero qualche conoscenza capiscano che da parte nostra si tratta di un riserbo del tutto volontario, a cui del resto non siamo tenuti da nessun impegno nei confronti di chicchessia.

[10] Per quanto riguarda la trasmissione del potere regale, ci sono tuttavia casi eccezionali in cui, per ragioni speciali, esso è

Ciò che precede definisce i rapporti normali tra l'autorità spirituale e il potere temporale; se questi rapporti fossero sempre e dappertutto osservati, mai nessun conflitto potrebbe nascere tra l'una e l'altro, perché ognuno di essi occuperebbe il posto che gli compete in virtù della gerarchia delle funzioni e degli esseri, gerarchia la quale, torniamo a insistervi, è rigorosamente conforme alla natura stessa delle cose. Purtroppo, ciò accade di rado, e di fatto le relazioni normali sono state troppo spesso disconosciute o addirittura rovesciate; a questo proposito è importante rilevare innanzi tutto come sia già un grave errore considerare lo spirituale e il temporale semplicemente come due termini correlativi o complementari, senza rendersi conto che il secondo ha il suo principio nel primo. Si può cadere facilmente in questo errore perché, come dicevamo, la complementarietà ha una sua ragione d'essere in una situazione in cui i due poteri appaiono divisi e in cui l'uno non ha nell'altro il suo principio ultimo e supremo, ma soltanto il principio immediato e relativo. Come facemmo rilevare in un'altra occasione per quanto riguarda la conoscenza e l'azione,[11] tale comple-

conferito direttamente da rappresentanti del potere supremo, origine degli altri due; i re Saul e Davide furono così consacrati non dal Gran Sacerdote, ma dal profeta Samuele. Ciò può essere accostato a quanto dicevamo in altra sede (*Il Re del mondo*, cit., c. IV) sul triplice carattere del Cristo come profeta, sacerdote e re e del suo rapporto con le funzioni rispettive dei tre Re Magi, esse stesse corrispondenti alla divisione dei « tre mondi » che citavamo in una nota precedente; la funzione « profetica », implicando l'ispirazione diretta, corrisponde propriamente al « mondo celeste ».

[11] *La crisi del mondo moderno*, cit.

mentarietà non è falsa, ma soltanto insufficiente, perché corrisponde a un punto di vista pur sempre esteriore, quale è del resto la divisione stessa dei due poteri, necessaria in una condizione del mondo in cui il potere unico e supremo non è più a portata dell'umanità ordinaria. Si potrebbe anche dire che, all'atto della loro differenziazione, i due poteri si presentano, per forza di cose, nel loro rapporto normale di subordinazione, e che il concepirli come correlativi non può avvenire se non in una fase ulteriore del cammino discendente del ciclo storico; a questa nuova fase si riferiscono più specificamente certe espressioni simboliche che mettono in evidenza soprattutto l'aspetto della complementarietà, anche se una corretta interpretazione permette ancora di riconoscere un'indicazione del rapporto di subordinazione. Si ricordi, a questo proposito, l'apologo molto noto, ma poco compreso in Occidente, del cieco e del paralitico, che rappresenta in effetti, in uno dei suoi significati più importanti, i rapporti tra vita attiva e vita contemplativa: l'azione abbandonata a se stessa è cieca, e l'immutabilità essenziale della conoscenza si traduce esteriormente in un'immobilità paragonabile a quella del paralitico. Il punto di vista della complementarietà è raffigurato dall'aiuto reciproco tra i due uomini, ciascuno dei quali supplisce con le proprie facoltà alle manchevolezze dell'altro; e se l'origine dell'apologo, o per lo meno la interpretazione particolare che ne è data in que-

sta versione,[12] deve essere riferita al confucianesimo, è facile capire come quest'ultimo debba limitarsi a tale punto di vista, poiché la sua sfera di azione esclusiva è quella dell'ordine umano e sociale. A questo proposito, è bene altresì osservare che in Cina la distinzione tra taoismo, dottrina puramente metafisica, e confucianesimo, dottrina sociale (procedenti entrambi dalla medesima tradizione integrale, la quale rappresenta il principio comune di entrambi), corrisponde esattamente a quella tra spirituale e temporale;[13] occorre aggiungere che l'importanza del « non agire » nella prospettiva taoista giustifica in particolare, per chi esamini le cose dall'esterno,[14] il simbolismo impie-

[12] Un'altra applicazione dello stesso apologo, questa volta cosmologica e non più sociale, si incontra nelle dottrine dell'India, dove essa è contenuta nel *Sânkhya*: qui il paralitico è *Puruscia*, in quanto immutabile e « non agente », mentre la cieca è *Prakriti* la cui potenzialità indifferenziata si identifica con le tenebre del caos; si tratta effettivamente di due princìpi complementari, in quanto poli della manifestazione universale, derivanti da un principio superiore unico, che è l'Essere puro, cioè *Îshvara*, la cui considerazione supera il punto di vista particolare del *Sânkhya*. Per ricollegare questa interpretazione con la precedente bisogna tener conto che si può stabilire una corrispondenza analogica fra la contemplazione, o conoscenza, e *Puruscia*, e tra l'azione e *Prakriti*; non possiamo però addentrarci qui nella spiegazione di questi due princìpi e dobbiamo accontentarci di rinviare a quanto abbiamo esposto, a questo proposito, nell'*Uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit.

[13] La divisione della tradizione estremo-orientale in due rami distinti divenne fatto compiuto nel secolo VI prima dell'era cristiana, epoca di cui abbiamo segnalato il carattere particolare in un'altra opera (*La crisi del mondo moderno*, cit.): ritroveremo questa divisione anche in seguito.

[14] Diciamo dall'esterno, perché da un punto di vista interiore il « non agire » è in realtà l'attività suprema in tutta la sua pienezza; ma, proprio a causa del suo carattere totale e assoluto, tale attività non appare all'esterno come avviene invece per le attività particolari, determinate e relative.

gato nell'apologo citato. Tuttavia, è importante tener presente che nell'associazione dei due uomini è il paralitico a rivestire una funzione di direzione, e che la sua stessa posizione sulle spalle del cieco simboleggia la superiorità della contemplazione sull'azione, superiorità che Confucio stesso era lungi dal contestare in linea di principio, come testimonia il racconto del suo incontro con Lao-tse, quale ci è stato tramandato dallo storico Sse-ma-tsien; Confucio ammetteva di non essere « nato alla conoscenza », di non essere cioè giunto alla conoscenza per eccellenza, la quale è di ordine metafisico puro, e, come abbiamo detto prima, appartiene esclusivamente, per la sua natura stessa, ai detentori della vera autorità spirituale.[15]

Se è sbagliato considerare lo spirituale e il temporale semplici correlativi, esiste tuttavia un altro errore, ancora più grave, il quale consiste nel subordinare lo spirituale al temporale, cioè la conoscenza all'azione; questo errore, che capovolge i rapporti normali, corrisponde alla tendenza che è caratteristica generale dell'Occidente moderno, la quale non può evidentemente affiorare se non in un periodo di decadenza intellettuale molto avanzata. Attualmente però, alcuni si spingono an-

[15] Da ciò risulta come non esista alcuna opposizione di principio fra taoismo e confucianesimo; essi non sono, né potrebbero essere, due scuole rivali perché ciascuno ha una sua sfera propria nettamente distinta; se ci furono tuttavia lotte, e talora violente, come abbiamo segnalato in precedenza, esse furono dovute soprattutto all'incomprensione e all'esclusivismo dei confuciani, dimentichi dell'esempio dato loro dal loro stesso maestro.

cora più lontano in questa direzione, e giungono alla negazione del valore della conoscenza in quanto tale e perfino, come conseguenza logica essendo le due cose solidali, alla negazione dichiarata di qualsiasi autorità spirituale; quest'ultimo gradino nella degenerazione, il quale comporta la dominazione delle caste più basse, è uno dei segni caratteristici della fase finale del *Kali-Yuga.* Se esaminiamo l'attuale situazione della religione, poiché è questa la forma particolare che la spiritualità assume nel mondo occidentale, il capovolgimento dei rapporti può esprimersi nel modo seguente: invece di considerare l'intero ordine sociale come procedente dalla religione, in quanto imperniato in qualche modo su di essa e avente in essa il suo principio (così come avveniva nella « cristianità » medievale e come avviene nell'Islam, che a questo riguardo le è perfettamente paragonabile), oggi non si vuol vedere nella religione niente di più che uno degli elementi dell'ordine sociale, un elemento fra tutti gli altri e sullo stesso livello degli altri; si tratta dell'asservimento dello spirituale al temporale, o addirittura dell'assorbimento del primo nel secondo, in attesa della completa negazione della spiritualità, che è il punto d'arrivo inevitabile. Di fatto, considerare le cose a questo modo conduce fatalmente a « umanizzare » la religione, a trattarla cioè come fatto meramente umano, di carattere sociale, o meglio « sociologico », per gli uni, di carattere forse più psicologico per gli altri; ma allora non si tratta più di religione, perché la reli-

gione comporta in sé essenzialmente qualcosa di « sovraumano », senza il quale non si è più nella sfera della spiritualità: infatti, come abbiamo spiegato in precedenza, temporale e umano sono in realtà identici. Ci troviamo quindi di fronte a una vera negazione implicita della religione e dello spirituale, nonostante le apparenze, di modo che la negazione esplicita e dichiarata non sarà tanto l'instaurazione di un nuovo stato di cose quanto il riconoscimento di un fatto compiuto. In tal modo il capovolgimento dei rapporti prepara direttamente la soppressione del termine superiore, anzi la implica virtualmente, così come la rivolta degli Ksciatriya contro l'autorità dei Brâhmani prepara, come vedremo, ed esige, per così dire, l'avvento delle caste più basse; del resto, coloro che hanno seguito fin qui la nostra esposizione capiranno senza fatica che in questo accostamento è contenuto qualcosa di più che un semplice paragone.

CAPITOLO SESTO

LA RIVOLTA DEGLI KSCIATRIYA

Presso quasi tutti i popoli, in epoche diverse, e sempre più frequentemente via via che ci approssimiamo alla nostra epoca, i detentori del potere temporale hanno tentato, come abbiamo visto, di rendersi indipendenti da ogni autorità superiore, sostenendo di aver innato in sé il loro potere, e hanno cercato di separare completamente lo spirituale dal temporale, quando non addirittura di sottomettere il primo al secondo. Questa « insubordinazione », nel senso etimologico della parola, presenta gradi differenti, di cui i più accentuati sono anche i più recenti, come già abbiamo indicato. Mai come nell'epoca moderna le cose si sono spinte tanto oltre; ma soprattutto non sembra che le corrispondenti concezioni siano mai tanto entrate nella mentalità generale quanto negli ultimi secoli. Potremmo, a questo proposito, ripetere quanto già dicemmo in altra occasione trattando dell'« individualismo » quale caratteristica del mondo moderno:[1] la funzione dell'autorità spirituale è la sola

[1] Cfr. *La crisi del mondo moderno*, cit., c. V.

che si riferisce a un campo sovraindividuale; quando questa autorità sia disconosciuta, è logico che l'individualismo faccia la sua apparizione, per lo meno come tendenza, anche se non come affermazione avente caratteristiche ben determinate;[2] infatti tutte le altre funzioni sociali, a cominciare da quella « governativa », che è propria del potere temporale, sono di ordine puramente umano, e l'individualismo è precisamente la riduzione della intera civiltà ai soli elementi umani. Come facevamo osservare in precedenza, lo stesso discorso vale per il « naturalismo »: l'autorità spirituale, connessa alla conoscenza metafisica e trascendente, è la sola ad avere un carattere veramente « sovrannaturale »; tutto il resto è d'ordine naturale o « fisico », come notammo parlando del genere di conoscenza che, in una civiltà tradizionale, è principalmente prerogativa degli Ksciatriya. Del resto, l'individualismo e il naturalismo sono strettamente solidali, poiché sono, in fondo, i due aspetti che assume una sola e stessa cosa, secondo che la si consideri rispetto all'uomo o al mondo; e si può constatare che la comparsa di dottrine « individualistiche » o antimetafisiche si verifica quando, in una civiltà, l'elemento che rappresenta il potere temporale ha il sopravvento su quello che rappresenta l'autorità spirituale.[3]

[2] Questa affermazione, d'altronde, qualunque sia la forma da essa assunta, è in realtà soltanto una negazione più o meno dissimulata; la negazione di ogni principio superiore all'individualità.

[3] Un altro fatto curioso, che segnaliamo di sfuggita, è la parte importante che nelle dottrine degli Ksciatriya ha molto spesso un

È ciò che successe nella stessa India, quando gli Ksciatriya, non accontentandosi più di occupare il secondo rango nella gerarchia delle funzioni sociali, benché questo rango comportasse l'esercizio di tutta la potenza esteriore e visibile, si rivoltarono contro l'autorità dei Brâhmani e vollero affrancarsi da ogni dipendenza nei loro confronti. La storia ci fornisce così una chiara conferma di quanto già dicemmo: che il potere temporale conduce se stesso alla rovina quando disconosce la sua subordinazione nei confronti dell'autorità spirituale; infatti, come tutto ciò che appartiene al mondo del cambiamento, non può essere autosufficiente. Il cambiamento è inconcepibile e contraddittorio senza un principio immutabile. Ogni concezione che neghi l'immutabile, ponendo l'essere completamente nel « divenire », racchiude in se stessa un elemento di contraddizione. Una simile concezione è eminentemente antimetafisica, poiché il campo metafisico è precisamente quello dell'immutabile, di ciò che si trova al di là della natura o del « divenire »; essa potrebbe anche essere chiamata « temporale », per indicare che in tale concezione il punto di vista è esclusivamente quello della suc-

elemento femminile o rappresentato simbolicamente come tale, sia che si tratti di dottrine regolarmente destinate al loro uso, sia di concezioni eterodosse fatte da essi stessi prevalere; v'è pure da notare, a questo proposito, che l'esistenza di un sacerdozio femminile, presso certi popoli, appare connessa alla dominazione della casta guerriera. Questo fatto può spiegarsi con la preponderanza dell'elemento « ragiasico » ed emotivo presso gli Ksciatriya, e soprattutto con la corrispondenza, nell'ordine cosmico, dell'aspetto femminile con *Prakriti* o la « Natura primordiale », principio del « divenire » e della mutazione temporale.

cessione. D'altronde, bisogna osservare che l'applicazione dell'aggettivo « temporale » al sostantivo « potere » vuol significare che questo potere non si estende di là da ciò che è vincolato alla successione, di là da quel che è sottoposto al mutamento. Le moderne teorie « evoluzionistiche », nelle loro diverse forme, non sono i soli esempi di questo errore, che consiste nell'identificare tutta la realtà col « divenire ». Esse vi hanno apportato una sfumatura speciale con la recente idea di « progresso »; ma simili teorie esistettero anche nell'antichità, soprattutto presso i Greci, e persino in certe forme di buddismo,[4] che riteniamo d'altronde degenerate o deviate, sebbene in Occidente sia invalsa l'abitudine di considerarle come rappresentanti il « buddismo originario ». In realtà, più si studia ciò che possiamo conoscere del buddismo originario, più esso appare diverso dall'idea che se ne fanno in genere certi orientalisti; in particolare, sembra accertato che esso non comportasse affatto la negazione dell'*Atmâ* o del « Sé », ossia del principio permanente e immutabile dell'essere, che è precisamente quel che ci interessa soprattutto in questa sede. Che la negazione sia stata introdotta successivamente in certe scuole del buddismo indiano dagli Ksciatriya ribelli o per loro ispirazione, o che essi abbiano solamente voluto

[4] È questo il motivo per cui i buddisti di certe scuole ricevettero l'epiteto di *sarva-vainâscika*, cioè di « coloro che sostengono il dissolvimento di tutte le cose »; questo dissolvimento è, insomma, un equivalente del « flusso universale » insegnato da certi « filosofi fisici » della Grecia.

utilizzarla per i loro propri fini, è qualcosa che non cercheremo di stabilire, perché ha in fondo poca importanza, e le conseguenze sono le stesse in ogni caso.[5] Quanto abbiamo esposto ci ha permesso, in effetti, di cogliere la diretta connessione che esiste tra la negazione di ogni principio immutabile e quella dell'autorità spirituale, tra il ridurre tutta la realtà al « divenire » e l'affermazione della supremazia degli Ksciatriya; e bisogna aggiungere che, sottoponendo l'intero essere al mutamento, esso si riduce con ciò stesso all'individuo, ché soltanto il principio immutabile dell'essere permette di superare l'individualità, di trascenderla; si vede così assai chiaramente quella solidarietà tra naturalismo e individualismo da noi innanzi indicata.[6]

Ma la ribellione andò oltre il suo obiettivo, e gli Ksciatriya non furono capaci di arrestare il movimento, che avevano così scatenato, nel punto preciso in cui avrebbero potuto trarne vantaggio; ad approfittarne furono in realtà le caste inferiori, e questo si comprende facilmente perché, quando ci si immette su una tale china, è impossibile non

[5] Non si può invocare, contro quel che diciamo del buddismo originario e di una sua ulteriore deviazione, il fatto che Shâkya-Muni apparteneva per nascita alla casta degli Ksciatriya, perché ciò può senz'altro legittimamente spiegarsi con le speciali condizioni di una certa epoca, condizioni risultanti dalle leggi cicliche. Si può del resto notare, a questo proposito, che anche Cristo discendeva non dalla tribù sacerdotale di Levi, ma dalla tribù regale di Giuda.

[6] Si potrebbe ancora notare che le teorie del « divenire » tendono molto naturalmente a un certo « fenomenismo », anche se il « fenomenismo » in senso stretto sia, a dire il vero, cosa del tutto moderna.

percorrerla fino in fondo. La negazione dell'*Atmâ* non fu la sola a essere introdotta nel buddismo deviato; vi fu anche quella della distinzione delle caste, fondamento dell'intero ordine sociale tradizionale: diretta in un primo tempo contro i Brâhmani, non doveva tardare a ritorcersi contro gli stessi Ksciatriya.[7] Infatti, quando venga negato il principio stesso della gerarchia, non si vede come una qualunque casta possa conservare la supremazia sulle altre, né a quale titolo possa pretendere di imporla; chiunque, in queste condizioni, può pensare di avere gli stessi diritti al potere di qualsiasi altro, basta che disponga materialmente della forza necessaria per impadronirsene e per esercitarlo di fatto; e, se si tratta di una semplice questione di forza materiale, non è evidente che questa debba trovarsi in sommo grado presso gli elementi che sono nello stesso tempo i più numerosi e, per le loro funzioni, i più lontani da ogni preoccupazione d'ordine spirituale?

La negazione delle caste apriva dunque la porta a tutte le usurpazioni, e ne potevano approfittare anche gli appartenenti all'ultima casta, gli stessi Sciûdra; in effetti, si videro alcuni di essi

[7] Non si può dire che il Budda stesso avesse negato la distinzione delle caste: egli non doveva semplicemente tenerne conto, perché quel che aveva realmente in vista era la costituzione di un ordine monastico, nel cui interno questa distinzione non si applicava; fu solo quando si pretese di estendere questa assenza di distinzione alla società che essa si trasformò in una negazione vera e propria.

impadronirsi del trono e, per una sorta di « nemesi » che era nella logica degli avvenimenti, deporre gli Ksciatriya dal potere che era loro appartenuto legittimamente, ma di cui essi stessi avevano per così dire distrutto la legittimità.[8]

[8] Un governo in cui uomini di casta inferiore si attribuiscono il titolo e le funzioni della regalità è ciò che gli antichi Greci chiamavano « tirannide »; il significato primitivo di questo termine, come si vede, è molto diverso da quello che ha assunto presso i moderni, per i quali esso è piuttosto un sinonimo di « dispotismo ».

CAPITOLO SETTIMO

LE USURPAZIONI DELLA REGALITÀ E LE LORO CONSEGUENZE

Si dice talvolta che la storia si ripete, il che è falso, perché non vi possono essere nell'universo due esseri o due avvenimenti che siano rigorosamente simili sotto tutti gli aspetti; se lo fossero, non sarebbero più due ma, coincidendo in tutto, si confonderebbero in modo puro e semplice, così che non sarebbero se non un solo e medesimo essere o avvenimento.[1] La ripetizione di possibilità identiche implica inoltre una supposizione contraddittoria, quella di una limitazione della possibilità universale e totale; ed è proprio ciò, come abbiamo spiegato altrove con tutti gli sviluppi necessari,[2] che permette di confutare teorie come quelle della « reincarnazione » e dell'« eterno ritorno ». Ma non meno falsa è l'altra opinione, diametralmente opposta alla precedente, la quale sostiene che i fatti storici siano completamente dissimili e

[1] Si tratta di ciò che fu chiamato da Leibniz il « principio degli indiscernibili »; come abbiamo già avuto occasione di indicare, Leibniz, a differenza degli altri filosofi moderni, era in possesso di alcuni dati tradizionali, frammentari però e insufficienti per permettergli di liberarsi da certe limitazioni.

[2] *L'Erreur spirite*, Marcel Rivière, Parigi 1923, parte II, c. VI.

che tra essi non vi sia nulla in comune; la verità è che esistono sempre differenze sotto certi aspetti e rassomiglianze sotto certi altri, e che, come vi sono nella natura diversi generi di esseri, così vi sono ugualmente, in questo campo come in ogni altro, vari generi di fatti; in altri termini, esistono fatti che, in circostanze diverse, sono manifestazioni o espressioni di una medesima legge. Per questo motivo si incontrano talvolta situazioni paragonabili che, se si trascurano le differenze per rilevare solo i punti di rassomiglianza, possono dare l'illusione di una ripetizione; in realtà non vi è mai identità tra differenti periodi della storia, bensì corrispondenze e analogie esattamente come tra i cicli cosmici o gli stati molteplici di un essere; esseri differenti possono passare attraverso fasi comparabili nei limiti delle modalità proprie alla natura di ciascuno di essi: lo stesso accade dei popoli e delle civiltà.

È così che, come già abbiamo segnalato, esiste, nonostante le differenze notevoli, un'analogia incontestabile, forse mai sufficientemente rilevata, tra l'organizzazione sociale dell'India e quella del medioevo occidentale; anche se tra le caste dell'una e le classi dell'altro vi è soltanto corrispondenza e non identità, tuttavia questa corrispondenza è assai importante, perché dimostra con una chiarezza particolare che tutte le istituzioni aventi carattere veramente tradizionale poggiano sugli stessi fondamenti naturali e differiscono soltanto per gli adattamenti resi necessari dai luoghi e dal-

le epoche. Va però notato che con ciò non intendiamo suggerire l'idea che l'Europa si sia ispirata in quell'epoca all'India, ipotesi assai poco verosimile; vogliamo soltanto dire che ci troviamo di fronte a due applicazioni di uno stesso principio; e, in fondo, questa è la sola cosa importante, almeno dal punto di vista in cui ci poniamo ora. Lasciamo dunque da parte la questione di una origine comune, che in ogni caso si potrebbe rintracciare soltanto risalendo molto indietro nel passato. Il problema si ricollegherebbe a quello della filiazione delle diverse forme tradizionali dalla grande tradizione primordiale, questione, com'è facile comprendere, molto complessa. Se abbiamo tuttavia segnalato questa possibilità, è perché non pensiamo che similitudini tanto precise possano spiegarsi in modo del tutto soddisfacente senza una trasmissione regolare ed effettiva; e anche perché incontriamo nel medioevo molti altri indizi concordanti, che dimostrano abbastanza chiaramente come a quell'epoca esistesse ancora in Occidente, almeno per qualcuno, un legame cosciente con il vero « Centro del mondo », origine unica di tutte le tradizioni ortodosse, mentre, al contrario, nell'epoca moderna, non vediamo più nulla di simile.

In Europa troviamo anche, sin dal medioevo, qualcosa di analogo alla rivolta degli Ksciatriya; lo troviamo specialmente in Francia con Filippo il Bello, il quale deve essere considerato come uno dei principali artefici della deviazione caratteristica dell'epoca moderna: a partire da Filippo il Bel-

lo la regalità fu quasi costantemente impegnata a rendersi indipendente dall'autorità spirituale, pur conservando, per una sorta di curiosa illogicità, il segno esteriore della sua dipendenza originaria, poiché, come abbiamo spiegato, la consacrazione dei re altra cosa non era. I « legisti » di Filippo il Bello sono già, molto prima degli « umanisti » del Rinascimento, i precursori dell'attuale « laicismo »; ed è a quell'epoca, cioè all'inizio del secolo XIV, che bisogna in realtà far risalire la frattura del mondo occidentale con la sua propria tradizione. Per motivi che sarebbe troppo lungo esporre qui e che abbiamo del resto indicato in altri studi,[3] riteniamo che il punto di partenza di questa frattura coincise con la distruzione dell'Ordine del Tempio; ricorderemo solamente che esso costituiva in qualche modo un legame tra l'Oriente e l'Occidente, e che nello stesso Occidente era, per il suo duplice carattere religioso e guerriero, una sorta di mediatore tra lo spirituale e il temporale; anzi, tale duplice carattere si potrebbe addirittura interpretare come il segno di un rapporto più diretto con la fonte comune dei due poteri.[4] Si potrebbe forse essere tentati di obiet-

[3] Cfr., in particolare, *L'esoterismo di Dante*, cit.

[4] Cfr. a questo riguardo il nostro studio su *Saint Bernard* (Éditions Publiroc, Marsiglia 1929). Segnalammo allora che le due nature del monaco e del cavaliere si trovavano riunite in san Bernardo, autore della regola dell'Ordine del Tempio, da lui qualificato « milizia di Dio »; ciò spiega la funzione, che svolse costantemente, di conciliatore e di arbitro tra il potere religioso e quello politico.

tare che questa distruzione, anche se fu voluta dal re di Francia, fu nondimeno attuata d'accordo con il Papato. La verità è che essa fu imposta al Papato, il che è ben diverso; in tal modo, capovolgendo i rapporti normali, il potere temporale cominciò da allora a servirsi dell'autorità spirituale per i suoi fini di dominio politico. Si dirà anche che se l'autorità spirituale si lasciava soggiogare a tal punto, non era più quella che avrebbe dovuto essere e i suoi rappresentanti non avevano più la piena coscienza del suo carattere trascendente; ciò è vero, e del resto spiega e giustifica, già a quell'epoca, le invettive talvolta violente di Dante; ma rimane il fatto che, nei confronti del potere temporale, la Chiesa era nonostante tutto l'autorità spirituale, e il potere temporale riceveva la sua legittimità proprio da essa. I rappresentanti del potere temporale non sono qualificati, in quanto tali, a riconoscere se l'autorità spirituale della forma tradizionale da cui dipendono possieda o no la pienezza della sua realtà effettiva; anzi, ne sono incapaci per definizione, poiché la loro competenza si limita a una sfera inferiore; qualunque sia questa autorità, se essi disconoscono la loro subordinazione nei suoi confronti, compromettono con ciò la loro legittimità. Occorre dunque distinguere accuratamente quel che può essere una autorità spirituale in se stessa, in tale o talaltro momento della sua esistenza, e i suoi rapporti con il potere temporale; il secondo problema è indipendente dal primo, che riguarda soltanto coloro

i quali esercitano funzioni d'ordine sacerdotale o sarebbero normalmente qualificati per svolgerle; e anche se l'autorità spirituale, per colpa dei suoi rappresentanti, avesse perduto interamente lo « spirito » della sua dottrina, il solo fatto di conservare il « deposito » della « lettera » e delle forme esteriori, nelle quali tale dottrina è in qualche modo contenuta, continuerebbe ad assicurarle la potenza necessaria e sufficiente per esercitare validamente la supremazia sul temporale;[5] tale supremazia infatti è insita nell'essenza stessa dell'autorità spirituale e le appartiene finché essa sussiste regolarmente, per quanto sminuita possa essere: la minima particella di spirituale sarà ancora incomparabilmente superiore a tutto ciò che appartiene all'ordine temporale. Ne risulta che l'autorità spirituale, mentre può e deve sempre controllare il potere temporale, non può, almeno esteriormente,[6]

[5] Questo caso è paragonabile a quello di un uomo che abbia ricevuto in eredità un cofano chiuso a chiave contenente un tesoro, e che, non potendo aprirlo, ignori la vera natura del suo contenuto; quest'uomo è nonostante tutto l'autentico possessore del tesoro; né la perdita della chiave gliene toglie la proprietà; e, se certe prerogative esteriori dipendessero da questa proprietà, egli conserverebbe sempre il diritto di esercitarle; è d'altra parte evidente che egli non potrebbe, in queste condizioni, avere effettivamente il pieno godimento del suo tesoro.

[6] Questa riserva riguarda il principio supremo dello spirituale e del temporale, il quale è di là da tutte le forme particolari, e i cui rappresentanti diretti hanno evidentemente il diritto di controllo su entrambe le sfere; ma l'azione di questo principio supremo, nello stato attuale del mondo, non si esercita visibilmente, per cui si può dire che ogni autorità spirituale appare esteriormente come suprema, anche se essa è solamente, come l'abbiamo denominata prima, un'autorità spirituale relativa, e anche se, in un caso come questo, essa ha perduto la chiave della forma tradizionale di cui ha il compito di assicurare la conservazione.

essere controllata da nessuno; per quanto una simile affermazione possa apparire sorprendente alla maggior parte dei nostri contemporanei, non abbiamo nessuna esitazione a dichiarare che essa non è se non una verità incontestabile.[7]

Ma ritorniamo a Filippo il Bello, il quale costituisce un esempio tipico di quanto ci proponiamo di spiegare qui: dobbiamo anzitutto notare che Dante gli attribuisce, quale movente delle sue azioni, la « cupidigia »,[8] la quale è un vizio, non degli

[7] Lo stesso vale per l'« infallibilità pontificale », la cui proclamazione ha suscitato tante proteste, dovute semplicemente all'incomprensione dei moderni, incomprensione che, d'altronde, rendeva ancor più indispensabile la sua proclamazione esplicita e solenne: un rappresentante autentico di una dottrina tradizionale è necessariamente infallibile quando parla in nome di questa dottrina; bisogna però che sia molto chiaro che questa infallibilità è legata non all'individualità, ma alla funzione. Per questo motivo, nell'Islam, ogni *mufti* è infallibile in quanto interprete autorizzato della *sciariyah*, cioè della legislazione, basata essenzialmente sulla religione, sebbene la sua competenza non si estenda a una sfera più interiore; gli Orientali potrebbero dunque stupirsi, non del fatto che il Papa sia infallibile nella sua sfera, cosa che non dovrebbe per essi suscitare la minima difficoltà, ma piuttosto che egli sia il solo a essere tale in tutto l'Occidente.

[8] Vi è in ciò la spiegazione, non solo della distruzione dell'Ordine del Tempio, ma, più visibilmente ancora, di quella che fu chiamata l'alterazione della moneta, e questi due fatti sono forse più strettamente connessi di quanto si possa supporre a prima vista; in ogni caso, se i contemporanei di Filippo il Bello considerarono un crimine questa alterazione, bisogna concludere che, cambiando di propria iniziativa il titolo della moneta, egli andò oltre i limiti riconosciuti al potere regale. È questa un'indicazione da non trascurare, poiché, nell'antichità e nel medioevo, la questione della moneta era vista sotto aspetti del tutto ignorati dai moderni, i quali si limitano al semplice punto di vista « economico »; è stato notato per esempio che presso i Celti i simboli raffigurati sulle monete non possono spiegarsi se non ricollegandoli a conoscenze dottrinali possedute dai Druidi, ciò che implica un intervento diretto di questi ultimi in tale campo; simile controllo dell'autorità spirituale ha dovuto perpetuarsi fin verso la fine del medioevo.

Ksciatriya, ma dei Vaisciya; si potrebbe dire che gli Ksciatriya, quando si ribellano, in qualche modo si degradano e perdono il proprio carattere per assumere quello di una casta inferiore. Si potrebbe anche aggiungere che la degradazione deve essere inevitabilmente accompagnata dalla perdita della legittimità: se gli Ksciatriya, per loro colpa, sono decaduti dal diritto normale all'esercizio del potere temporale, è perché essi non sono veri Ksciatriya: intendiamo dire che la loro natura non è più tale da renderli adatti a svolgere quella che era la loro funzione propria. Se il re non si accontenta più di essere il primo tra gli Ksciatriya, cioè il capo della nobiltà, e di svolgere la funzione di « regolatore » che a tale titolo gli appartiene, perde quel che costituisce la sua ragion d'essere essenziale e, nello stesso tempo, si oppone alla nobiltà, di cui non era che l'emanazione e l'espressione più completa. Vediamo così la regalità, nell'intento di « centralizzare » e assorbire i poteri appartenenti alla nobiltà nel suo insieme, entrare in lotta contro questa ultima e dedicarsi con accanimento alla distruzione del feudalesimo, dal quale era tuttavia nata; ma una tale lotta le sarebbe stata impossibile se non si fosse appoggiata al « terzo stato », che corrisponde appunto ai Vaisciya; per questa ragione vediamo pure, precisamente a partire da Filippo il Bello, i re di Francia circondarsi quasi costantemente di borghesi, soprattutto quelli che, come Luigi XI e Luigi XIV, più svilupparono quell'opera di « centralizzazione », di cui la borghesia doveva poi co-

gliere il frutto quando, con la rivoluzione, si impadronì del potere.

La « centralizzazione » del potere temporale è inoltre il segno di un'opposizione all'autorità spirituale, di cui i governi si sforzano di neutralizzare l'influenza per sostituirvi la loro; per questo motivo la forma di governo feudale, che è quella in cui gli Ksciatriya possono svolgere più completamente le loro funzioni normali, sembra la migliore per un'organizzazione regolare delle civiltà tradizionali, come lo fu appunto quella del medioevo. Si potrebbe dire che l'epoca moderna, la quale coincide con la frattura nei confronti della tradizione, è caratterizzata dalla sostituzione dell'ordinamento feudale con quello nazionale: nel secolo XIV infatti le « nazionalità » cominciarono a costituirsi mediante quell'opera di « centralizzazione » di cui abbiamo parlato. È giusto dire che la formazione della « nazione francese », in particolare, fu opera dei re; ma costoro, in tal modo, prepararono senza saperlo la propria rovina;[9] e se la Francia fu il primo paese d'Europa in cui la monarchia fu abolita, ciò avvenne perché proprio in Francia la « nazionalizzazione » aveva avuto il suo punto di partenza. Inoltre, sarà sufficiente ricordare quanto la rivoluzione sia stata accanitamente « nazionalistica » e « centralizzatrice », e rammentare altresì l'uso propriamente rivoluzionario che fu fat-

[9] Alla lotta della monarchia contro la nobiltà feudale può essere applicata in tutto il suo rigore l'espressione evangelica: « Ogni casa divisa contro se stessa perirà ».

to, durante tutto il secolo XIX, del cosiddetto « principio di nazionalità »;[10] vi è dunque una contraddizione piuttosto curiosa nel « nazionalismo » che sbandierano oggi certi avversari dichiarati della rivoluzione e della sua opera. Ma a noi preme soprattutto far rilevare che la formazione delle « nazionalità » è essenzialmente uno degli episodi della lotta del temporale contro lo spirituale; se si vuol toccare il nocciolo della questione, si può dire che per questo motivo essa fu fatale alla regalità la quale, proprio quando sembrò realizzare tutte le sue ambizioni, si avviò verso la rovina.[11]

Esiste una specie di unificazione politica, quindi del tutto esteriore, che implica il disconoscimento, se non la negazione, dei princìpi spirituali i quali soli possono dare un'unità vera e profonda a una civiltà; di questa unificazione politica le « nazionalità » sono un esempio. Nel medioevo, vi fu in tutto l'Occidente una unità reale, fondata su basi propriamente tradizionali, e fu la « cristianità »; quando si formarono quelle unità secondarie, di natura esclusivamente politica, cioè temporale e non più spirituale, che sono le nazioni, tale grande unità dell'Occidente fu irrimediabilmente spezzata, ed ebbe fine l'esistenza ef-

[10] Occorre sottolineare che il « principio di nazionalità » fu utilizzato soprattutto contro il Papato e contro l'Austria, che rappresentavano gli ultimi resti dell'eredità del Sacro Romano Impero.

[11] Laddove la monarchia ha potuto sopravvivere diventando « costituzionale », non è più che l'ombra di se stessa ed ha ormai un'esistenza solo nominale e « rappresentativa »: il che si esprime nella nota formula « il re regna, ma non governa »; che cos'è questa se non una caricatura dell'antica regalità?

fettiva della « cristianità ». Le nazioni, frammenti dispersi dell'antica « cristianità », false unità sostituitesi alla vera unità per la sete di dominio del potere temporale, non potevano vivere, a causa delle condizioni stesse da cui erano sorte, se non opponendosi le une alle altre, lottando senza tregua tra di loro in tutti i campi:[12] lo spirito è unità, la materia è molteplicità e divisione, e quanto più ci si allontana dalla spiritualità, tanto più gli antagonismi si accentuano e si amplificano. Nessuno potrà contestare che le guerre feudali, nettamente localizzate, e per di più sottoposte a una regolamentazione restrittiva emanante dall'autorità spirituale, furono un'inezia a confronto delle guerre nazionali che, con la rivoluzione e l'Impero, ci hanno portati alle « nazioni armate »[13] fino ad assumere nella nostra epoca sviluppi nuovi e poco rassicuranti per il futuro.

D'altra parte, il costituirsi delle « nazionalità » rese possibile veri e propri tentativi di asservimento dello spirituale al temporale, implicanti un capovolgimento totale dei rapporti gerarchici tra i

[12] È questa la ragione per cui l'idea di una « società delle nazioni » non può essere che un'utopia senza alcuna portata reale; alla forma nazionale di governo ripugna essenzialmente il riconoscimento di qualsiasi unità superiore alla propria; d'altronde, nelle concezioni che attualmente si fanno strada, si parla di un'unità di ordine esclusivamente temporale, perciò ancora più inefficace, e che non potrà mai essere se non una parodia della vera unità.

[13] Come abbiamo fatto notare altrove (*La crisi del mondo moderno*, cit.), obbligando tutti gli uomini indistintamente a partecipare alle guerre moderne, si disconosce completamente la distinzione essenziale tra le funzioni sociali; è questa, del resto, una conseguenza logica dell'« ugualitarismo ».

due poteri; questo asservimento trova la sua espressione più netta nell'idea di una « Chiesa nazionale », subordinata cioè allo Stato e rinchiusa nei limiti di quest'ultimo; lo stesso termine « religione di Stato », sotto la sua apparenza volutamente equivoca, in fondo non vuole significare altro: è la religione di cui il governo temporale si serve come di un mezzo per rendere completo il suo dominio; è la religione ridotta a essere ormai soltanto un fattore dell'ordine sociale.[14] L'idea di Chiesa « nazionale » ebbe le sue origini nei paesi protestanti, o, per meglio dire, il protestantesimo fu suscitato forse per realizzarla, giacché sembra che Lutero fosse, per lo meno politicamente, soltanto uno strumento delle ambizioni di alcuni principi tedeschi; d'altronde, è molto probabile che, se egli si fosse ribellato a Roma senza aver l'appoggio diretto o indiretto di alcuni principi, le conseguenze sarebbero state trascurabili, come trascurabili furono quelle di molti altri dissidi individuali che restarono nella storia come incidenti senza seguito. La Riforma è il sintomo più appariscente dello sgretolarsi dell'unità spirituale della « cristianità », ma non fu essa che cominciò, per usare un'espressione di Joseph de Maistre, a « lacerare la veste inconsutile »; questo sgretolamento era, a quell'epoca, un fatto compiuto già da molto tem-

[14] Questa concezione può d'altronde attuarsi sotto altre forme oltre a quella di una Chiesa « nazionale » in senso proprio; un esempio di ciò che diciamo è offerto da un regime come quello del « Concordato » napoleonico che, trasformando i preti in funzionari di Stato, diede origine a una vera mostruosità.

po perché, come abbiamo detto, il suo inizio risale in realtà a due secoli prima; un'analoga osservazione si potrebbe fare a proposito del Rinascimento che, per una coincidenza non certo casuale, fiorì quasi contemporaneamente alla Riforma e solo quando le conoscenze tradizionali del medioevo erano ormai pressoché interamente perdute. Il protestantesimo fu dunque, sotto questo aspetto, più un risultato che non un punto di partenza; ma, anche se esso fu in realtà soprattutto opera dei principi e dei sovrani che lo utilizzarono inizialmente a scopi politici, le sue tendenze individualistiche non tardarono a ritorcersi contro di loro, spianando direttamente la via alle concezioni democratiche e ugualitaristiche tipiche dell'epoca attuale.[15]

Per tornare all'asservimento della religione allo Stato, nella forma che abbiamo testé indicato, sarebbe un errore credere che non se ne trovino esempi all'infuori di quello fornito dal protestantesimo:[16] se lo scisma anglicano di Enrico VIII rappresenta il successo più completo nella costituzione di una Chiesa « nazionale », lo stesso galli-

[15] È il caso di notare come il protestantesimo sopprima il clero e, benché abbia la pretesa di conservare l'autorità della Bibbia, la demolisca in pratica con il « libero esame ».

[16] Non prendiamo qui in considerazione il caso della Russia, che è un po' speciale e comporterebbe che si facessero talune distinzioni che complicherebbero la nostra esposizione; si può tuttavia dire che anche qui si ritrova la « religione di Stato » nel senso da noi ora definito; ma gli ordini monastici hanno potuto sfuggire in una certa misura alla subordinazione dello spirituale al temporale, mentre nei paesi protestanti la loro soppressione ha reso questa subordinazione affatto completa.

canesimo, quale poté essere concepito da Luigi XIV, non era in fondo altra cosa; se questo tentativo fosse riuscito, il legame con Roma si sarebbe indubbiamente conservato in teoria, ma gli effetti ne sarebbero stati totalmente annullati per l'interporsi del potere politico, e la situazione non sarebbe stata, in Francia, molto diversa da quel che potrebbe essere in Inghilterra se le tendenze del ramo ritualistico della Chiesa anglicana giungessero a prevalere in modo definitivo.[17] Il protestantesimo, nelle sue diverse forme, ha certo spinto le cose agli estremi; tuttavia, non è solo nei paesi dove esso si affermò che la regalità distrusse il suo proprio « diritto divino », cioè l'unico fondamento reale della sua legittimità, e, contemporaneamente, l'unica garanzia della sua stabilità; secondo quanto abbiamo esposto, la monarchia francese, senza arrivare a una rottura così netta con l'autorità spirituale, ha agito con mezzi più ambigui e meno diretti nello stesso senso, e sembra anzi che essa sia stata la prima a incamminarsi per questa strada; quelli fra i suoi sostenitori che considerano ciò come una specie di gloria, sembrano non accorgersi delle conseguenze che l'atteggiamento dei re di Francia provocò e non poteva non provocare. La verità è che la monarchia aprì in tal modo inconsciamente il cammino alla rivoluzione, e quest'ultima, distruggendola, non fece che

[17] Del resto si osserverà l'evidente similitudine che esiste tra le due denominazioni « anglicanesimo » e « gallicanesimo », similitudine che corrisponde perfettamente alla realtà.

inoltrarsi in quella via di disordine che la prima aveva imboccato. In effetti, dappertutto nel mondo occidentale la borghesia è giunta a impadronirsi di quel potere al quale la monarchia l'aveva fatta partecipare in un primo tempo illegittimamente; poco importa che essa abbia abolito la monarchia come in Francia o l'abbia lasciata nominalmente in vita come in Inghilterra o altrove; in tutti i casi il risultato è identico e rappresenta il trionfo dei valori « economici », l'aperta proclamazione della loro supremazia. Ma, a mano a mano che si sprofonda nella materialità, l'instabilità aumenta e i cambiamenti si producono sempre più rapidamente; perciò il regno della borghesia potrà soltanto avere una durata relativamente breve in confronto a quella del regime a cui è succeduto; e, poiché usurpazione chiama usurpazione, dopo i Vaisciya sono ora gli Sciûdra ad aspirare al potere: è questo, esattamente, il significato del bolscevismo. Non intendiamo, a questo proposito, formulare previsioni, ma non sarebbe molto difficile trarre da quel che precede certe conseguenze per l'avvenire: se in qualche modo gli elementi sociali inferiori avranno accesso al potere, il loro regno sarà verosimilmente il più breve di tutti, e contraddistinguerà l'ultima fase di un determinato ciclo storico, poiché non sarà possibile scendere più in basso; e anche se un tale avvenimento non avrà una rilevanza più generale, v'è da supporre che esso costituirà, per l'Occidente almeno, la fine del periodo moderno.

Lo storico che si avvalesse dei dati indicati potrebbe senza dubbio sviluppare queste considerazioni quasi indefinitamente, ricercando fatti più particolari che farebbero risaltare in modo molto preciso quanto abbiamo voluto rilevare soprattutto in questa occasione:[18] cioè la troppo poco conosciuta responsabilità che ebbe il potere regale all'origine di tutto il disordine moderno, con quella prima deviazione nei rapporti tra lo spirituale e il temporale che doveva provocare inevitabilmente tutte le altre. Quanto a noi, non può essere questo il nostro compito; ci siamo limitati semplicemente a offrire alcuni esempi adatti a chiarire un'esposizione sintetica; dobbiamo perciò attenerci alle grandi linee della storia, e limitarci alle indicazioni essenziali che ci provengono dal susseguirsi degli avvenimenti.

[18] Sarebbe, ad esempio, interessante studiare sotto questo particolare punto di vista la funzione di Richelieu, il quale si accanì a distruggere le ultime vestigia del feudalesimo e, pur combattendo i protestanti all'interno della Francia, si alleò a essi in politica estera contro quel che ancora sopravviveva del Sacro Romano Impero, contro le sopravvivenze, cioè, dell'antica « cristianità ».

CAPITOLO OTTAVO

PARADISO TERRESTRE E PARADISO CELESTE

La costituzione politica della « cristianità » medievale era, come abbiamo visto, essenzialmente feudale: aveva il suo coronamento in una funzione veramente suprema nell'ordine temporale, quella dell'imperatore, essendo questi, rispetto ai re, ciò che i re, a loro volta, erano rispetto ai loro vassalli. Occorre dire però che questa concezione del Sacro Romano Impero rimase sempre un po' teorica e non fu mai pienamente realizzata, certo per colpa degli imperatori stessi i quali, inebriati dall'enorme potenza loro conferita, furono i primi a negare la loro subordinazione nei confronti dell'autorità spirituale, dalla quale avevano tuttavia ricevuto il potere come tutti gli altri sovrani, e forse più direttamente ancora.[1] Si trattò di quella che venne chiamata, per convenzione, la « controversia tra il Sacerdozio e l'Impero », le cui vicissitudini sono abbastanza note perché sia il caso

[1] Il Sacro Romano Impero ha inizio con Carlo Magno, e si sa che fu il Papa a conferire a quest'ultimo la dignità imperiale; la legittimità dei suoi successori non poteva essere conferita in modo diverso.

di ricordarle in questa sede, anche solo in modo sommario, tanto più che un'esposizione particolareggiata di questi fatti storici avrebbe scarsa importanza per quanto ci proponiamo qui: più interessante è comprendere quel che avrebbero dovuto essere veramente gli imperatori, e per quale motivo siano caduti nell'errore che li indusse a scambiare la loro supremazia relativa per una supremazia assoluta.

La distinzione tra Papato e Impero traeva origine, in qualche modo, da una divisione dei poteri che, nell'antica Roma, si trovavano riuniti in una sola persona, giacché, allora, l'imperatore era anche *Pontifex Maximus*;[2] non è nostro compito ricercare come si possa spiegare, in questo caso particolare, la riunione dello spirituale con il temporale, ricerca che rischierebbe di impegnarci in considerazioni molto complesse.[3] Comunque sia,

[2] È interessante rilevare come il Papa abbia sempre conservato il titolo di *Pontifex Maximus*, la cui origine è evidentemente estranea al cristianesimo ed è d'altronde molto anteriore; questo fatto è uno di quelli che dovrebbero convincere coloro che sono capaci di riflettere che il cosiddetto « paganesimo » possedeva in realtà un carattere ben diverso da quello che si è voluto attribuirgli.

[3] L'imperatore romano assume in qualche modo le apparenze di uno Ksciatriya che eserciti, oltre alla propria, la funzione di un Brâhmano; questa appare perciò un'anomalia, e occorrerebbe studiare se la tradizione romana non possedesse un carattere particolare che le permetteva di considerare tale situazione non come una semplice usurpazione. D'altra parte, è permesso dubitare che gli imperatori non siano stati, nella loro gran maggioranza, veramente « qualificati » dal punto di vista spirituale; ma occorre talvolta distinguere tra il rappresentante « ufficiale » dell'autorità e i suoi detentori effettivi, ed è sufficiente che questi lo ispirino, quand'anche egli non sia uno di loro, perché le cose siano come devono essere.

il Papa e l'imperatore erano, non precisamente « le due metà di Dio » come ha scritto Victor Hugo, ma molto più esattamente le due metà di quel Cristo-Giano che certe raffigurazioni ci mostrano con una chiave in una mano e uno scettro nell'altra, emblemi rispettivi dei poteri sacerdotale e regale riuniti in lui in quanto loro principio comune.[4] L'assimilazione simbolica del Cristo con Giano, quale principio supremo dei due poteri, è il segno chiarissimo di una certa continuità tradizionale, troppo sovente ignorata, o negata per partito preso, tra l'antica Roma e la Roma cristiana; e non bisogna scordare che, nel medioevo, l'impero era « romano » come il Papato. Questa stessa raffigurazione ci mostra inoltre quale sia la ragione dell'errore segnalato poco fa e che doveva risultare fatale all'impero: l'errore consiste, in altre parole, nel ritenere equivalenti le due metà di Giano, le quali tali sono in apparenza, ma non lo sono in realtà quando rappresentano lo spirituale e il temporale. Per usare altri termini, si tratta nuovamente dell'errore che consiste nell'assumere il rapporto tra i due poteri come un rapporto di coordinazione, mentre si tratta di un rapporto di subordinazione: infatti, dal momento in cui sono

[4] Cfr. un articolo di L. Charbonneau-Lassay dal titolo *Un ancien emblème du mois de janvier*, pubblicato nella rivista « Regnabit » (marzo 1925). – La chiave e lo scettro corrispondono in questo contesto alla raffigurazione più corrente delle due chiavi d'oro e d'argento; i due simboli sono del resto legati direttamente a Cristo dalla formula liturgica: « *O Clavis David, et Sceptrum domus Israël* » (*Breviario Romano*, officio del 20 dicembre).

separati, l'uno procede direttamente dal principio supremo, l'altro ne procede solo indirettamente; ci siamo già sufficientemente spiegati su questo argomento perché sia necessario dilungarcisi.

Alla fine del *De Monarchia* Dante definisce in modo chiarissimo le attribuzioni rispettive del Papa e dell'imperatore; esse sono contenute nel seguente importante brano: « L'ineffabile Provvidenza di Dio propose all'uomo due fini: la beatitudine di questa vita, che consiste nell'esercizio della virtù propria ed è rappresentata dal Paradiso terrestre; e la beatitudine della vita eterna, che consiste nel godimento della visione di Dio, cui la virtù umana non può ascendere se non soccorsa dalla luce divina, e che è rappresentata dal Paradiso celeste. A queste due beatitudini, come a conclusioni differenti, occorre giungere con diversi mezzi. Infatti giungiamo alla prima per mezzo degli insegnamenti filosofici, purché li seguiamo operando secondo le virtù morali e intellettuali; e alla seconda per mezzo degli insegnamenti spirituali, che trascendono la ragione umana, purché li seguiamo operando secondo le virtù teologali: la fede, la speranza e la carità. Benché tali conclusioni e mezzi ci siano stati mostrati (le une dalla ragione umana, che ci è manifestata interamente dai filosofi, gli altri dallo Spirito Santo, che mediante i profeti e i sacri scrittori, mediante Gesù Cristo, figlio di Dio a lui coeterno e i suoi discepoli, rivelò la verità soprannaturale a noi necessaria),

l'umana cupidigia indurrebbe ad abbandonarli se gli uomini, come cavalli vaganti nella loro bestialità, non fossero "con il morso e con il freno" mantenuti sulla strada. Perciò fu necessaria all'uomo una duplice guida, corrispondente al duplice fine: cioè il sommo Pontefice che, secondo la Rivelazione, guidasse il genere umano alla vita eterna, e l'imperatore che, secondo gli insegnamenti filosofici, indirizzasse il genere umano alla felicità temporale. E poiché a questo porto nessuno o pochi (e a prezzo di gravi difficoltà) potrebbero giungere, se il genere umano non riposasse libero nella tranquillità della pace, sedati i flutti della cupidigia lusingatrice, il reggitore del mondo, che è detto Principe romano, deve tendere specialmente alla meta seguente: che in questa aiuola dei mortali si viva liberamente in pace».[5]

Il testo, per essere perfettamente compreso, richiede alcune spiegazioni, giacché non bisogna lasciarsi ingannare dalle espressioni: sotto il velo di un linguaggio in apparenza puramente teologico, racchiude verità di un ordine molto più profondo, il che del resto è conforme alle abitudini del suo autore e delle organizzazioni iniziatiche a cui era ricollegato.[6] Inoltre, è assai sorprendente, notia-

[5] *De Monarchia*, III, 16.

[6] A questo proposito si veda il nostro studio *L'esoterismo di Dante*, cit., e il libro di Luigi Valli *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'amore»*; sfortunatamente l'autore di quest'opera morì senza aver potuto portare a termine le sue ricerche e proprio quando queste sembravano averlo portato ad accostarsi all'argomento con una mentalità più vicina all'esoterismo tradizionale.

molo di sfuggita, che colui che scrisse queste righe abbia potuto essere presentato talvolta come un nemico del Papato; egli denunciò, come già abbiamo detto, le insufficienze e le imperfezioni che aveva constatato nelle condizioni del Papato nella sua epoca e in particolare, effetto di esse, il ricorso troppo frequente a mezzi propriamente temporali, dunque poco adatti all'azione di un'autorità spirituale; ma, nel contempo, seppe non imputare all'istituzione in se stessa i difetti degli uomini che la rappresentavano transitoriamente, cosa che non sempre sa fare l'individualismo moderno.[7]

Se si rammenta quel che abbiamo già spiegato, si comprenderà senza difficoltà che la distinzione di Dante tra i due fini dell'uomo corrisponde esattamente a quella che esiste tra i « piccoli misteri » e i « grandi misteri », e anche, di conseguenza, a quella tra « iniziazione regale » e « iniziazione sacerdotale ». L'imperatore presiede ai « piccoli misteri », che riguardano il « Paradiso terrestre »,

[7] Quando si tratta del cattolicesimo, si dovrebbe sempre avere la massima cura nel distinguere ciò che ha attinenza con il cattolicesimo in quanto dottrina e ciò che si riferisce soltanto allo stato attuale dell'organizzazione della Chiesa cattolica; qualunque giudizio sull'ultimo aspetto non dovrebbe in alcun modo condizionare la valutazione del primo. Quanto diciamo ora a proposito del cattolicesimo (ed è l'esempio più immediato che si presenta parlando di Dante), potrebbe trovare molte altre applicazioni; ma oggi sono pochi coloro che, quando occorra, sanno fare astrazione dalle contingenze storiche; e ciò è tanto vero che, per restare allo stesso esempio, certi difensori del cattolicesimo, in ciò non diversi dai suoi avversari, credono di poter ridurre tutto a una semplice questione di « storicità »: il che è una delle forme della moderna « superstizione dei fatti ».

cioè la realizzazione della perfezione dello stato umano;[8] il sovrano Pontefice presiede ai « grandi misteri », che riguardano il « Paradiso celeste », cioè la realizzazione degli stati superumani, ricollegati allo stato umano dalla funzione « pontificale », intesa nel suo senso strettamente etimologico.[9] L'uomo, in quanto tale, non può evidentemente raggiungere da solo che il primo dei due fini, il quale può esser detto « naturale », mentre il secondo è propriamente « sovrannaturale », poiché si situa di là dal mondo manifestato: la distinzione è dunque veramente quella esistente tra sfera « fisica » e sfera « metafisica ». Qui appare, nel modo più chiaro, la concordanza di tutte le tradizioni, siano esse dell'Oriente o dell'Occidente: nel definire le attribuzioni rispettive dei Brâhmani e degli Ksciatriya, avevamo dunque ragione a non vedervi qualcosa di applicabile solo a una certa forma di civiltà, quella dell'India, giacché le ritroviamo, definite in modo esattamente identico, in quella che fu, prima della deviazione moderna, la civiltà tradizionale del mondo occidentale.

Dante assegna dunque all'imperatore e al Papa

[8] Questa realizzazione è, di fatto, la restaurazione dello « stato primordiale » di cui si parla in tutte le tradizioni, come abbiamo avuto occasione di esporre più volte.

[9] Nel simbolismo della croce la prima di queste due realizzazioni è rappresentata dallo sviluppo indefinito della linea orizzontale, la seconda da quello della linea verticale; esse costituiscono, secondo il linguaggio dell'esoterismo islamico, i due sensi della « dilatazione » e dell'« esaltazione », le quali culminano nella realizzazione dell'« Uomo Universale », che è il Cristo mistico, ovvero il « secondo Adamo » di cui parla san Paolo.

la funzione di condurre l'umanità rispettivamente al « Paradiso terrestre » e al « Paradiso celeste »; la prima di queste due funzioni viene adempiuta « secondo la filosofia », la seconda « secondo la Rivelazione »; ma i due termini sono fra quelli che è bene spiegare accuratamente. È ovvio, infatti, che « filosofia » non ha qui il suo significato ordinario e profano perché, se così fosse, essa sarebbe troppo evidentemente inadatta a svolgere la funzione che le è assegnata; per comprendere di che cosa si tratti realmente, occorre restituire alla parola « filosofia » il suo significato primitivo, quello che essa aveva per i pitagorici, i quali furono i primi a farne uso. Come abbiamo indicato in una altra occasione,[10] questo termine, che significa etimologicamente « amore per la saggezza », designa anzitutto una disposizione iniziale per pervenire alla saggezza, e può anche significare, per estensione del tutto naturale, la ricerca che, partendo da questa disposizione, deve condurre alla vera conoscenza; si tratta dunque di un semplice stadio preliminare e preparatorio, un avvio verso la saggezza, così come il « Paradiso terrestre » è una tappa lungo la via che conduce al « Paradiso celeste ». La « filosofia » così intesa si potrebbe chiamare, volendo, « saggezza umana » perché comprende l'insieme di tutte le conoscenze raggiungibili mediante le sole facoltà dell'individuo umano, facoltà che

[10] *La crisi del mondo moderno*, cit.

Dante sintetizza nella ragione: grazie ad essa infatti l'uomo viene definito tale. Ma la « saggezza umana », proprio perché solamente umana, non è affatto la vera saggezza, la quale si identifica con la conoscenza metafisica. Quest'ultima è essenzialmente sovrarazionale, e di conseguenza sovrumana; e come, a partire dal « Paradiso terrestre », la via del « Paradiso celeste » abbandona la terra per « salire a le stelle »,[11] ovvero per dirigersi verso gli stati superiori, che sono simboleggiati dai pianeti e dalle stelle nel linguaggio dell'astrologia, e dalle gerarchie angeliche in quello della teologia, così per conoscere tutto quel che supera lo stato umano le facoltà individuali diventano impotenti e si rendono indispensabili altri mezzi: a questo punto interviene la « Rivelazione », la quale è una comunicazione diretta con gli stati superiori, comunicazione che, come precisavamo poco fa, è di fatto stabilita dal « pontificato ». La possibilità della « Rivelazione » ha il suo fondamento nella esistenza di facoltà trascendenti l'individuo: qualunque sia il nome che viene dato loro (« intuizione intellettuale » o « ispirazione »), si tratta in fondo sempre della stessa cosa; la prima denominazione potrà far pensare in certo qual modo agli stati « angelici », che sono in effetti identici agli stati sovraindividuali dell'essere, la seconda evocherà soprattutto quell'operazione dello Spirito Santo cui Dante si riferisce espressamente nel pas-

[11] *Purgatorio*, XXXIII, 145; cfr. *L'esoterismo di Dante*, cit.

so citato;[12] si potrà dire altresì che quella che interiormente è « ispirazione », per colui che la riceve in modo diretto, diventa esteriormente « Rivelazione » per la collettività umana alla quale è trasmessa per suo tramite, nella misura in cui una tale trasmissione è possibile, cioè nella misura dell'esprimibile. Naturalmente stiamo qui riassumendo in modo molto sommario, e di conseguenza in modo forse un po' troppo semplificato, un insieme di considerazioni che se si volessero sviluppare più completamente si rivelerebbero piuttosto complesse e, comunque sia, tali da sfuggire dall'àmbito dell'argomento specifico di questo studio; quanto abbiamo detto è in tutti i casi sufficiente per il fine che ci proponiamo in questa sede.

Così intese, la « Rivelazione » e la « filosofia » corrispondono rispettivamente alle due parti della dottrina indù chiamate *Shruti* e *Smriti*.[13] Anche in questo caso, bisogna notare che parliamo di corrispondenza e non di identità, poiché la differenza delle forme tradizionali comporta una differenza reale delle prospettive rispettive. La *Shruti*, che comprende tutti i testi vêdici, è frutto dell'ispirazione diretta, la *Smriti* è l'insieme delle conseguenze e delle applicazioni diverse che vengono tratte dalla prima mediante la riflessione; il loro

[12] L'intelletto puro, il quale ha carattere universale e non individuale, è il principio chiamato *Buddhi* nella dottrina indù; la radice di questo termine esprime essenzialmente l'idea di « saggezza ».

[13] Cfr. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., c. I.

rapporto reciproco è, sotto certi aspetti, quello esistente tra conoscenza intuitiva e conoscenza discorsiva; e, in effetti, dei due modi di conoscenza, il primo è sovraumano, il secondo è propriamente umano. Come la sfera della « Rivelazione » è attribuita al Papato e quella della « filosofia » all'impero, così la *Shruti* riguarda più direttamente i Brâhmani, la cui principale occupazione è lo studio del *Vêda*, mentre la *Smriti*, che comprende il *Dharma-Shâstra* o « Libro della Legge »,[14] cioè l'applicazione sociale della dottrina, riguarda piuttosto gli Ksciatriya, ai quali specialmente sono destinati quasi tutti i libri del genere. La *Shruti* è il principio da cui deriva tutto il resto della dottrina, e la sua conoscenza, implicando quella degli stati superiori, costituisce i « grandi misteri »; la conoscenza della *Smriti*, cioè delle applicazioni della *Shruti* al « mondo dell'uomo », intendendo con tale espressione lo stato umano integrale considerato in tutta l'estensione delle sue possibilità, costituisce i « piccoli misteri ».[15] La *Shruti* è la luce

[14] Da questo punto di vista, si potrebbero forse dedurre certe conseguenze interessanti dal fatto che, nella tradizione ebraica, fonte di tutto ciò che può avere il nome di « religione » nel suo significato più preciso (e l'islamismo vi si ricollega così come il cristianesimo), la designazione di *Thorah* o « Legge » è applicata all'insieme dei Libri sacri: da ciò noi deduciamo soprattutto una connessione con il fatto che la forma religiosa si addice particolarmente ai popoli in cui prevale la natura degli Ksciatriya, e con la particolare importanza che assume in tale forma il punto di vista sociale; le ultime due considerazioni sono, del resto, strettamente connesse tra loro.

[15] Deve essere ben chiaro che si tratta sempre di una conoscenza non solamente teorica, ma effettiva, la quale di conseguenza comporta essenzialmente la realizzazione corrispondente.

diretta la quale, come l'intelligenza pura, che è nel contempo la pura spiritualità, corrisponde al sole; la *Smriti* è la luce riflessa, la quale, come la memoria di cui porta il nome e che è la facoltà « temporale » per definizione, corrisponde alla luna;[16] per questo motivo la chiave dei « grandi misteri » è d'oro e quella dei « piccoli misteri » d'argento, perché l'oro e l'argento sono, in alchimia, l'esatto equivalente del sole e della luna in astrologia. Le due chiavi, quelle di Giano nell'antica Roma, erano uno degli attributi del Pontefice, cui era legata essenzialmente la funzione di « ierofante » o « maestro dei misteri »; come il titolo stesso di *Pontifex Maximus*, esse si sono conservate tra i principali emblemi del Papato, e d'altronde le parole evangeliche riferentisi al « potere delle chiavi », come in moltissimi altri casi, confermano pienamente la tradizione primordiale. Si può ora comprendere, meglio di quanto permettesse quel che avevamo spiegato finora, perché le due chiavi sono al tempo stesso quelle del potere spirituale e del potere temporale; per rendere espliciti i rapporti tra i due poteri, si potrebbe dire che il Papa deve conservare per sé la chiave

[16] A questo proposito occorre osservare che il « Paradiso celeste » è essenzialmente il *Brahma-Loka*, identificato con il « Sole spirituale » (cfr. *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., cc. XXI e XXII) e che inoltre il « Paradiso terrestre » è detto sfiorare la « sfera della Luna » (cfr. *Il Re del mondo*, cit.): la cima della montagna del Purgatorio, secondo il simbolismo della *Divina Commedia*, è il limite dello stato umano o terrestre, individuale, e il punto di comunicazione con gli stati celesti, sovraindividuali.

d'oro del « Paradiso celeste » e affidare all'imperatore la chiave d'argento del « Paradiso terrestre »; abbiamo visto poc'anzi che, nel simbolismo, la seconda chiave era talvolta sostituita dallo scettro, insegna più specifica della regalità.[17]

In ciò che abbiamo appena detto vi è un punto sul quale dobbiamo richiamare l'attenzione per evitare una contraddizione anche solo apparente: da una parte abbiamo affermato che la conoscenza metafisica, cioè la vera saggezza, è il principio donde ogni altra conoscenza deriva come sua applicazione al livello del contingente; e, dall'altra, abbiamo spiegato che la « filosofia », nel suo senso originario, secondo il quale essa designa l'insieme di tali conoscenze contingenti, deve essere considerata come una preparazione alla saggezza; come possono conciliarsi le due affermazioni? Abbiamo già espresso il nostro pensiero su questa questione, parlando della duplice funzione delle « scienze tradizionali »:[18] si tratta di due punti di vista, uno discendente e l'altro ascendente, di cui il primo corrisponde a uno sviluppo della conoscenza a partire dai princìpi per giungere ad applicazioni sempre più lontane da questi, e il secondo a una acquisizione graduale della conoscenza procedendo dall'inferiore al superiore, o, se si vuole, dall'este-

[17] Lo scettro, come la chiave, ha rapporti simbolici con l'« asse del mondo »; è un punto che in questa sede possiamo soltanto segnalare di sfuggita, riservandoci di svilupparlo compiutamente in altri studi.

[18] *La crisi del mondo moderno*, cit.

riore all'interiore. Il secondo punto di vista corrisponde perciò alla via secondo la quale gli uomini possono essere guidati alla conoscenza in modo graduale e proporzionato alle loro capacità intellettuali; ed è così che essi sono guidati dapprima al « Paradiso terrestre », poi al « Paradiso celeste »; ma questo ordine di insegnamento o di comunicazione della « scienza sacra » è l'inverso del suo ordine di costituzione gerarchica. Di fatto, ogni conoscenza che abbia veramente il carattere di « scienza sacra », di qualunque tipo essa sia, può essere validamente costituita soltanto da coloro che, prima di tutto, posseggono in modo completo la conoscenza principiale, e quindi sono i soli qualificati per attuare, conformemente all'ortodossia tradizionale più rigorosa, ogni adattamento richiesto dalle circostanze di tempo e di luogo; per questo, quando gli adattamenti sono effettuati regolarmente, essi sono necessariamente opera del sacerdozio, al quale appartiene per definizione la conoscenza dei princìpi; ecco perché soltanto il sacerdozio può conferire legittimamente l'« iniziazione regale », mediante la comunicazione delle conoscenze che la costituiscono. Da questo si può capire meglio come le due chiavi (della conoscenza nella sfera « metafisica » e nella sfera « fisica ») appartengano effettivamente entrambe all'autorità sacerdotale, e come la seconda sia affidata ai detentori del potere regale solo per delegazione, se ci si può esprimere così. Infatti, quando la conoscenza « fisica » è separata dal suo principio tra-

scendente, essa perde la sua principale ragione di essere e non tarda a diventare eterodossa; appaiono allora, come abbiamo spiegato, le dottrine « naturalistiche », risultato dell'adulterazione delle « scienze tradizionali » da parte degli Ksciatriya ribelli; si tratta già di un avvio verso la « scienza profana », la quale sarà opera delle caste inferiori e il segno del loro dominio nella sfera intellettuale, sempre che in tal caso si possa ancora parlare d'intellettualità. In questo campo, così come in quello politico, la ribellione degli Ksciatriya prepara dunque quella dei Vaisciya e degli Sciûdra; ed è così che, di tappa in tappa, si giunge al più basso utilitarismo, alla negazione di ogni conoscenza disinteressata, anche di rango inferiore, e di ogni realtà che oltrepassi la sfera sensibile; è quanto si può constatare nella nostra epoca, in cui il mondo occidentale è quasi arrivato all'ultimo stadio del movimento discendente che, come la caduta dei corpi pesanti, aumenta sempre più di velocità.

Nel testo del *De Monarchia* vi è ancora un punto che non abbiamo chiarito, ed è non meno degno d'attenzione di quanto abbiamo innanzi spiegato: si tratta dell'allusione alla navigazione contenuta nell'ultima frase, simbolismo di cui Dante si serve d'altronde molto frequentemente.[19] Degli emblemi che furono un tempo quelli di Giano,

[19] A questo proposito si confronti: ARTURO REGHINI, *L'allegoria esoterica di Dante*, in « Il Nuovo Patto », settembre-novembre 1921, pp. 546-548.

il Papato non ha conservato soltanto le chiavi, ma anche la navicella, attribuita pure a san Pietro e diventata un'immagine della Chiesa:[20] il suo carattere « romano » esigeva questa trasmissione di simboli, senza la quale esso sarebbe stato un puro fatto geografico senza portata reale.[21] Chi vedesse in questo trasferimento di simboli solo un « prestito » casuale della romanità alla Chiesa, di cui sarebbe tentato di dare la colpa al cattolicesimo, dimostrerebbe di avere una mentalità del tutto « profana »; noi vi vediamo, al contrario, una prova di quella regolarità tradizionale senza la quale nessuna dottrina potrebbe essere valida, e che risale, di gradino in gradino, fino alla grande tradizione primordiale; e siamo certi che nessuno di coloro che comprendono il senso profondo di questi simboli potrà contraddirci. La figura della navigazione fu usata spesso nell'antichità greco-latina: possiamo citare come esempi la spedizione degli Argonauti alla conquista del « Vello d'oro »[22] e i viaggi di Ulisse; la si trova anche in Virgilio e Ovidio. In

[20] La barca simbolica di Giano era una imbarcazione che poteva spostarsi sia avanti che indietro: il che corrisponde ai due volti dello stesso Giano.

[21] Bisogna sottolineare con particolare attenzione che, se vi sono nel Vangelo parole e fatti che permettono di attribuire direttamente le chiavi e la barca a san Pietro, ciò avviene perché il Papato, sin dalla sua origine, era predestinato a essere « romano » a causa della posizione di Roma, capitale dell'Occidente.

[22] A essa Dante fa precisamente allusione in un punto della *Divina Commedia* tra i più caratteristici per l'uso di questo simbolismo (*Paradiso*, II, 1-18), e non senza motivo ricorda questa allusione nell'ultimo canto del poema (*Paradiso*, XXXIII, 96); il significato ermetico del « Vello d'oro » era d'altronde conosciuto nel medioevo.

India pure si incontra talvolta questa immagine, e abbiamo già avuto l'occasione di citare, in un nostro libro, una frase contenente espressioni stranamente simili a quelle di Dante: « Lo Yogî », dice Shankarâchârya, « attraverso il mare delle passioni, è unito alla tranquillità e possiede il "Sé" nella sua pienezza ».[23] Il « mare delle passioni » è evidentemente la stessa cosa che « flutti della cupidigia », e in entrambi i testi si parla della « tranquillità »: la navigazione simbolica rappresenta in effetti la conquista della « grande pace ».[24] Questa può d'altronde intendersi in due modi, secondo che si riferisca al « Paradiso terrestre » o al « Paradiso celeste »; nell'ultimo caso, si identifica alla « luce di gloria » e alla « visione beatifica »;[25] nell'altro, è la « pace » propriamente detta, in un senso più ristretto, ma ancora molto differente dal senso « profano »; e occorre inoltre considerare che Dante applica lo stesso termine « beatitudine » a entrambi i fini dell'uomo. La navicella di san Pietro deve condurre gli uomini al « Paradiso celeste »; ma se la funzione del « Principe romano »,

[23] *Atmâ-Bodha*; si veda *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, cit., c. XXIII, e *Il Re del mondo*, cit.

[24] Questa conquista è rappresentata talvolta anche sotto le apparenze di una guerra; già in precedenza abbiamo segnalato l'uso che di questo simbolismo vien fatto nella *Bhagavad-Gîtâ*, così come presso i musulmani; un simbolismo dello stesso genere si ritrova nei romanzi cavallereschi del medioevo.

[25] Sono questi, precisamente, i differenti significati della parola ebraica *Shekinah*; d'altronde, i due aspetti che ricordiamo ora sono contenuti nei termini *Gloria* e *Pax* della formula: « *Gloria in excelsis Deo, et in terra Pax hominibus bonae voluntatis* », come abbiamo spiegato nel nostro studio *Il Re del mondo*, cit.

cioè dell'imperatore, è quella di condurre al « Paradiso terrestre », anche in tal caso si tratterà di una navigazione:[26] per questo motivo la « Terra Santa » delle diverse tradizioni, che è appunto il « Paradiso terrestre », viene spesso rappresentata come un'isola: il fine assegnato da Dante al « reggitore del mondo » è la realizzazione della « pace »;[27] il porto verso cui questi deve dirigere il genere umano, è l'« isola sacra » che permane immutabile in mezzo all'agitazione incessante dei flutti, ed è altresì la « Montagna della Salvezza », il « Santuario della Pace ».[28]

Non ci spingeremo oltre nella spiegazione di questo simbolismo, la cui comprensione, dopo i nostri chiarimenti, non dovrebbe presentare più la minima difficoltà, almeno nella misura necessaria alla comprensione delle rispettive funzioni dell'impero e del Papato; d'altra parte, non potremmo dilungarci ancora senza inoltrarci in un campo

[26] È un riferimento al simbolismo dei due oceani, quello delle « acque superiori » e quello delle « acque inferiori », simbolismo che è comune a tutte le dottrine tradizionali.

[27] Su questo punto si potrebbe altresì fare un paragone con l'insegnamento di san Tommaso d'Aquino da noi riferito più innanzi, così come con il testo di Confucio da noi citato.

[28] In un altro studio abbiamo detto che la « pace » è uno degli attributi fondamentali del « Re del mondo », di cui l'imperatore riflette uno degli aspetti; un secondo aspetto trova la sua corrispondenza nel Papa; ma ve n'è un terzo, principio dei due precedenti, che non ha rappresentazione visibile in questa organizzazione della « cristianità » (cfr., su questi tre aspetti, *Il Re del mondo*, cit.). Tenendo conto di tutte le considerazioni fin qui esposte, è facile comprendere che Roma è, per l'Occidente, un'immagine del vero « Centro del mondo », della misteriosa *Salem* di Melchisedec.

di cui non vogliamo occuparci per ora.[29] Il passo del *De Monarchia* che abbiamo citato è, a nostra conoscenza, l'esposizione più chiara e più completa, nella sua voluta concisione, della costituzione della « cristianità » e del modo in cui i rapporti tra i due poteri dovevano essere intesi. Ci si domanderà perché tale concezione rimase espressione di un ideale che non doveva mai realizzarsi; lo strano è che nel momento stesso in cui Dante la formulava, gli avvenimenti che si svolgevano in Europa erano precisamente di natura tale che dovevano per sempre impedirne l'attuazione. L'intera opera di Dante è, sotto certi aspetti, il testamento del medioevo agonizzante; essa rivela quel che sarebbe stato il mondo occidentale se non avesse rotto i suoi legami con la propria tradizione; ma, se la deviazione moderna poté prodursi, ciò accadde, in verità, perché quel mondo non aveva in sé tali possibilità, o perlomeno esse erano soltanto

[29] Questo campo è quello dell'esoterismo cattolico del medioevo, inteso più specialmente nei suoi rapporti con l'ermetismo; senza le conoscenze di quest'ordine, i poteri del Papa e dell'imperatore, così come sono stati da noi definiti, non possono avere una realizzazione pienamente effettiva; e sono precisamente queste le conoscenze che sembrano perdute completamente per i moderni. Abbiamo lasciato da parte alcuni punti secondari, perché non erano di grande importanza ai fini di questo studio; ad esempio, l'allusione che Dante fa alle tre virtù teologali – Fede, Speranza e Carità – dovrebbe essere posta in relazione con la funzione che è loro attribuita nella *Divina Commedia* (cfr. *L'esoterismo di Dante*, cit.). Inoltre, si potrebbe stabilire un paragone tra le funzioni rispettive delle tre guide di Dante – Virgilio, Beatrice e san Bernardo – e quelle del potere temporale, dell'autorità spirituale e del loro principio comune; per quanto riguarda san Bernardo, bisogna riferirsi a quel che abbiamo detto in precedenza al suo proposito.

prerogativa di una *élite* già molto ristretta, la quale le realizzò per proprio conto, senza che nulla potesse manifestarsene all'esterno riflettendosi nell'organizzazione sociale. Si era giunti a quel momento della storia in cui doveva incominciare il periodo più oscuro dell'« età oscura »,[30] caratterizzato in tutti i campi dallo sviluppo delle possibilità inferiori; questo sviluppo, procedendo sempre più nel senso del mutamento e della molteplicità, doveva inevitabilmente portare a ciò che constatiamo oggi: nel campo sociale, come in qualsiasi altro, l'instabilità è al suo culmine, il disordine e la confusione regnano dappertutto sovrani; mai l'umanità è stata così lontana dal « Paradiso terrestre » e dalla spiritualità primordiale. Bisognerà forse concludere che questo allontanamento sia definitivo, che nessun potere temporale stabile e legittimo reggerà più la terra, che ogni autorità spirituale scomparirà dal mondo e che le tenebre, estendendosi dall'Occidente all'Oriente, nasconderanno per sempre la luce della verità? Se tale fosse la nostra conclusione, non avremmo certo scritto queste pagine, né avremmo scritto nessuno degli altri nostri libri, giacché si sarebbe trattato ovviamente di fatica sprecata; ci rimane ora da dire perché non pensiamo che le cose possano finire così.

[30] Cfr. *La crisi del mondo moderno*, cit., c. I.

CAPITOLO NONO

LA LEGGE IMMUTABILE

Come si è visto, gli insegnamenti di tutte le dottrine tradizionali sono unanimi nell'affermare la supremazia dello spirituale nei confronti del temporale, e nel considerare normale e legittima soltanto l'organizzazione sociale in cui tale supremazia sia riconosciuta e si rifletta nei rapporti dei due poteri corrispondenti alle due sfere rispettive. La storia mostra inoltre chiaramente come il disconoscimento di quest'ordine gerarchico porti con sé, sempre e dappertutto, le medesime conseguenze: squilibrio sociale, confusione delle funzioni, egemonia di elementi man mano inferiori, assieme a degradazione intellettuale, oblio dei princìpi agli inizi, e, scendendo sempre più, negazione di ogni vera conoscenza. È il caso di osservare che la dottrina, la quale permette di prevedere che le cose devono inevitabilmente seguire questo corso, non ha nessun bisogno, in quanto tale, di una simile conferma *a posteriori*; tuttavia, se abbiamo creduto opportuno insistere su tali conseguenze storiche, la ragione è che questi argomenti possono invogliare a riflettere seriamente: i nostri contem-

poranei sono sensibili soprattutto ai fatti a causa delle loro tendenze e abitudini mentali; e questo è forse l'unico modo per spingerli a riconoscere la verità della dottrina.

Pur se tale verità fosse riconosciuta solo da un ristretto numero di individui, si tratterebbe tuttavia di un risultato di considerevole importanza, perché soltanto così potrebbe incominciare un cambiamento di orientamento che conduca alla restaurazione dell'ordine normale; una simile restaurazione, quali ne siano i mezzi e le modalità, non potrà fare a meno di realizzarsi presto o tardi. Ma su quest'ultimo punto dobbiamo dare ancora qualche spiegazione.

Abbiamo affermato che il potere temporale riguarda il mondo dell'azione e del mutamento; ora, il cambiamento, non possedendo in sé la propria ragione sufficiente,[1] deve ricevere da un principio superiore la sua legge, in virtù della quale soltanto si integra nell'ordine universale; quando invece si pretenda indipendente da ogni principio superiore, è soltanto disordine puro. Il disordine, in fondo, si confonde con lo squilibrio, e nel mondo dell'uomo si manifesta sotto le specie di quella che viene chiamata ingiustizia, poiché esiste identità tra le nozioni di giustizia, ordine, equilibrio, armonia o, meglio, esse sono soltanto aspetti differenti di un'unica cosa, vista da angoli diversi e

[1] È questa la definizione vera e propria della contingenza.

molteplici secondo i campi ai quali si applica.[2] Ora, secondo la dottrina estremo-orientale, la giustizia è costituita dalla somma di tutte le ingiustizie, e nell'ordine totale ogni disordine è compensato da un altro disordine; per questa ragione la rivoluzione che abbatte la regalità è allo stesso tempo la conseguenza logica e il castigo, cioè la compensazione della precedente rivolta della regalità contro l'autorità spirituale. La legge è negata nel momento stesso in cui è negato il principio dal quale emana; ma in realtà i suoi negatori non hanno potuto sopprimerla di fatto, ed essa si rivolge contro di loro; così il disordine deve alla fine rientrare nell'ordine, al quale nulla può opporsi se non in apparenza e in modo affatto illusorio.

Certo, si potrebbe obiettare che la rivoluzione, sostituendo il potere delle caste inferiori a quello degli Ksciatriya, è semplicemente un aggravamento del disordine: ciò è vero se si considerano soltanto i risultati immediati; ma in realtà è questo stesso aggravamento a impedire che il disordine si perpetui indefinitamente. Se il potere temporale non perdesse la propria stabilità disconoscendo la

[2] Tutti questi significati, insieme con quello di « legge », sono contenuti in ciò che la dottrina indù denomina con la parola *dharma*; l'adempimento da parte di ciascun essere della funzione che conviene alla sua natura propria, nozione sulla quale si fonda la distinzione delle caste, è chiamato *swadharma*; sarebbe possibile far qui un accostamento con quello che Dante, nel testo da noi citato e commentato nel capitolo precedente, chiama « l'esercizio della virtù propria ». Rimandiamo inoltre, a tal proposito, a quanto abbiamo detto in altra sede sulla « giustizia », intesa come uno degli attributi fondamentali del « Re del mondo », e sui suoi rapporti con la « pace ».

propria subordinazione verso l'autorità spirituale, non vi sarebbe alcuna ragione perché cessi il disordine, una volta che questo si sia introdotto nell'organizzazione sociale; parlare di stabilità del disordine è una contraddizione in termini, poiché esso non è che il mutamento ridotto a se stesso se così si potesse dire: sarebbe come cercare l'immobilità nel movimento. Ogni volta che il disordine si accentua, il movimento subisce un'accelerazione, giacché viene fatto un passo ulteriore nel senso del cambiamento puro e dell'« istantaneità »; per questa ragione, come stavamo dicendo prima, quanto più gli elementi sociali sono di qualità inferiore, tanto meno dura la loro egemonia. Come tutto quel che ha un'esistenza solo negativa, il disordine distrugge se stesso; il suo stesso eccesso può essere rimedio ai casi più disperati, perché la crescente rapidità del mutamento troverà necessariamente la sua fine; del resto, non sono già in molti coloro che incominciano ad accorgersi, chi più, chi meno confusamente, che le cose non possono continuare a procedere indefinitamente così? E, anche se al punto in cui si trova il mondo, non fosse più possibile un « raddrizzamento » senza una catastrofe, sarebbe forse questa una ragione sufficiente per non prenderlo in considerazione? E rifiutarsi di farlo non equivarrebbe forse a dare un'altra forma al disconoscimento di quei princìpi immutabili che sono di là da tutte le vicissitudini del « temporale » e, di conseguenza, non possono essere inficiati da nessuna catastrofe? Dicevamo in precedenza che

mai come oggi l'umanità è stata tanto lontana dal « Paradiso terrestre »; tuttavia non bisogna dimenticare che la fine di un ciclo coincide con l'inizio di un altro ciclo; ci si ricordi dell'Apocalisse e si vedrà che all'estremo limite del disordine, compreso l'apparente annientamento del « mondo esteriore », si produrrà l'avvento della « Gerusalemme celeste », la quale sarà, nei confronti di un nuovo periodo della storia dell'umanità, l'analogo del « Paradiso terrestre » nei confronti del periodo che troverà il suo termine nello stesso istante.[3] L'identità dei caratteri dell'epoca moderna con quelli che le dottrine tradizionali attribuiscono alla fase finale del *Kali-Yuga* fa pensare, senza troppa inverosimiglianza, che una tale eventualità potrebbe anche non essere molto lontana; e si può aggiungere che si tratterebbe in tal caso, dopo l'oscuramento presente, del trionfo completo dello spirituale.[4]

Simili previsioni sembrano forse azzardate, e tali possono effettivamente apparire a chi non abbia dati tradizionali sufficienti per giustificarle; ma si possono almeno ricordare gli esempi del passato, i quali dimostrano come ciò che si basa soltanto sul contingente e sul transitorio sia fatal-

[3] Sui legami del « Paradiso terrestre » con la « Gerusalemme celeste », cfr. *L'esoterismo di Dante*, cit.

[4] Si tratterebbe altresì, secondo certe tradizioni di esoterismo occidentale collegate alla corrente a cui appartenne Dante, della realizzazione effettiva del « Sacro Romano Impero »; di fatto, l'umanità ritroverebbe allora il « Paradiso terrestre »: il che comporterebbe la riunione dei due poteri spirituale e temporale nel loro principio, il quale sarebbe in tal modo nuovamente visibile come si manifestava all'origine.

mente destinato a passare, come sempre il disordine svanisca, sostituito infine dall'ordine; concludendo, anche quando il disordine sembra talvolta trionfare, tale trionfo è soltanto passeggero, e tanto più effimero quanto più il disordine sarà stato grande. Senza dubbio la stessa cosa accadrà, presto o tardi, e forse più presto di quanto si sarebbe tentati di supporre, nel mondo occidentale in cui il disordine si è spinto, in ogni campo, di là di quanto sia mai accaduto da nessun'altra parte; anche qui è facile prevederne la fine, e attenderla.

E anche se il disordine dovesse estendersi per un tempo limitato a tutta la terra come si ha motivo di temere, ciò non significherebbe che le nostre conclusioni siano da modificare, giacché si tratterebbe solo della conferma delle previsioni a cui accennavamo poco fa trattando della fine di un ciclo storico: in tal caso la restaurazione dell'ordine dovrebbe soltanto operarsi su una scala molto più vasta, mai finora conosciuta, ma sarebbe anche incomparabilmente più profonda e più integrale, dovendo comportare il ritorno a quello « stato primordiale » di cui parlano tutte le tradizioni.[5]

Del resto, quando ci si pone, come noi, dal punto di vista delle realtà spirituali, si può attendere senza patemi e per il tempo che occorre, per-

[5] Deve essere reso chiaro che la restaurazione dello « stato primordiale » è sempre possibile per certi uomini, i quali però rappresentano allora casi di eccezione; qui si tratta invece di tale restaurazione intesa come coinvolgente l'umanità presa collettivamente e nel suo insieme.

ché si tratta, come abbiamo detto, della sfera di ciò che è immutabile ed eterno. La fretta febbrile, caratteristica della nostra epoca, prova, in fondo, che i nostri contemporanei si limitano sempre alla prospettiva temporale anche quando credono di esserne andati oltre, e dimostra pure che, nonostante le pretese di qualcuno a tale proposito, non sanno assolutamente che cosa sia la spiritualità pura. D'altronde, fra coloro che cercano di reagire contro il « materialismo » moderno, quanti sono capaci di concepire la spiritualità al di fuori di ogni forma specifica, più in particolare al di fuori di una forma religiosa, e di svincolare i princìpi da ogni applicazione a circostanze contingenti? Quanti fra coloro che si presentano come difensori dell'autorità spirituale sospettano che cosa sia questa autorità allo stato puro, come dicevamo più sopra? Quanti si rendono conto di quali sono le sue funzioni essenziali e non si fermano a esteriorità, riducendo tutto a una semplice questione di riti (le cui ragioni profonde rimangono loro per di più totalmente sconosciute e incomprese) o addirittura di « giurisprudenza », la quale è qualcosa di puramente temporale? Quanti fra coloro che vorrebbero tentare una restaurazione dell'intellettualità la riducono a una semplice « filosofia », intesa questa volta nel senso comune e « profano » della parola? E quanti capiscono che intellettualità e spiritualità sono nella loro essenza e realtà profonda la stessa cosa, pur sotto due nomi diversi? Fra coloro che nonostante tutto hanno conservato qualcosa

dello spirito tradizionale, e noi parliamo esclusivamente di questi perché sono i soli il cui pensiero possa avere qualche valore per noi, quanti prendono in considerazione la verità per se stessa, in modo completamente disinteressato, svincolato da ogni preoccupazione sentimentale, da ogni scuola o partito, da ogni aspirazione al dominio o cura di proselitismo? Fra coloro che, per sfuggire al caos sociale in cui si dibatte il mondo occidentale, capiscono che occorre innanzi tutto denunciare l'inanità delle illusioni « democratiche » e « ugualitarie », quanti posseggono la nozione di una vera gerarchia, fondata essenzialmente sulle differenze insite nella natura propria degli esseri umani e sui gradi di conoscenza ai quali questi ultimi sono giunti in modo effettivo? Fra coloro che si proclamano avversari dell'« individualismo », quanti hanno coscienza di una realtà trascendente nei confronti degli individui? La ragione per cui facciamo tutte queste domande, è che esse permetteranno a coloro che vorranno rifletterci di trovare una spiegazione all'inutilità di certi sforzi, nonostante le intenzioni eccellenti da cui sono senza dubbio animati coloro che li affrontano, e con essa anche una spiegazione a tutte le confusioni e i malintesi che nascono nelle discussioni a cui alludevamo nelle pagine iniziali di questo libro. Tuttavia, finché si manterrà un'autorità spirituale regolarmente costituita, foss'anche disconosciuta da quasi tutti, inclusi i suoi stessi rappresentanti, e pur ridotta all'ombra di se stessa, tale autorità avrà

sempre la prevalenza, né questa potrà mai esserle tolta,[6] poiché vi è in essa qualcosa di più elevato delle possibilità meramente umane: l'autorità spirituale, per quanto indebolita o assopita, incarna ancora « la sola cosa necessaria », l'unica che non sia transeunte. « *Patiens quia aeterna* », è detto talvolta dell'autorità spirituale, e giustamente: ciò non significa che le forme esteriori che essa può rivestire siano eterne, giacché qualsiasi forma è

[6] Pensiamo qui al noto racconto evangelico in cui Maria e Marta possono essere effettivamente intese come simboli dello spirituale e del temporale, in quanto corrispondono rispettivamente alla vita contemplativa e alla vita attiva. Secondo sant'Agostino (*Contra Faustum*, XX, 52-58), si ritrova lo stesso simbolismo nelle due spose di Giacobbe: Lia *(laborans)* rappresenta la vita attiva, e Rachele *(visum principium)* la vita contemplativa. Inoltre, nella « Giustizia » sono riassunte tutte le virtù della vita attiva, mentre nella « Pace » si realizza la perfezione della vita contemplativa; si ritrovano qui i due attributi fondamentali di Melchisedec, del principio comune, cioè, dei due poteri spirituale e temporale, i quali governano rispettivamente la sfera della vita attiva e quella della vita contemplativa. D'altra parte, sempre secondo sant'Agostino (*Sermo XLIII de verbis Isaiae*, c. 2), la ragione è sita alla sommità della parte inferiore dell'anima (sensi, memoria e facoltà cogitativa), mentre l'intelletto è sito alla sommità della sua parte superiore (la quale conosce le idee eterne, ragioni immutabili delle cose); alla prima appartiene la scienza (delle cose terrestri e transitorie), alla seconda la saggezza (conoscenza dell'assoluto e dell'immutabile); la prima è legata alla vita attiva, la seconda alla vita contemplativa. Questa distinzione equivale a quella delle facoltà individuali e sovraindividuali e dei due ordini di conoscenza che rispettivamente vi corrispondono; a questo proposito possiamo citare anche il seguente testo di san Tommaso d'Aquino: « *Dicendum quod sicut* rationabiliter *procedere attribuitur* naturali philosophiae, *quia in ipsa observatur maxime modus rationis, ita* intellectualiter *procedere attribuitur* divinae scientiae, *eo quod in ipsa observatur maxime modus intellectus* » (*In Boetium de Trinitate*, q. 6, art. 1, ad 3). Si è visto in precedenza che secondo Dante il potere temporale si esercita secondo la « filosofia » o la « scienza » razionale, e il potere spirituale secondo la « Rivelazione » o la « Saggezza » sovrarazionale, ciò che corrisponde esattamente a questa distinzione delle due parti inferiore e superiore dell'anima.

contingente e transitoria; ma significa che in se stessa, nella sua vera essenza, l'autorità spirituale partecipa dell'eternità e dell'immutabilità dei princìpi; per questo motivo, si può essere certi che in tutti i conflitti con il potere temporale l'autorità spirituale, nonostante le apparenze, avrà sempre l'ultima parola.

RENÉ GUÉNON

René Guénon, figlio unico di Jean-Baptiste, architetto, e di Anne-Léontine Jolly, nacque a Blois il 15 novembre 1886. Trascorse in questa città un'infanzia e un'adolescenza normali, ricevendo una prima educazione dalla zia materna, istitutrice, e proseguendola poi alla scuola Notre-Dame des Aydes, condotta da religiosi. Nel 1902 passò al collegio Augustin-Thierry e l'anno seguente fu promosso baccelliere « ès lettres-philosophie ».

Nel 1904 partì per Parigi, per seguirvi un corso accademico di matematica superiore presso il collegio Rollin. All'incirca nel 1906 interruppe però gli studi universitari a causa, si dice, della sua salute delicata.

Dopo l'interruzione degli studi accademici cominciò per René Guénon un periodo ricco di incontri e fecondo di scritti.

Nel 1909 fonda la rivista « La Gnose », dove appariranno le prime stesure di *Le Symbolisme de la Croix*, *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* e *Les Principes du Calcul infinitésimal.* Alla fine del 1910 fa conoscenza con John Gustaf Agelii, pittore svedese diventato musulmano con il nome di Abdul-Hadi verso il 1897 e ricollegato al *Tasawwuf* (esoterismo islamico) dallo *Sciaykh* Abder-Rahmân Elish el Kebir.

La rivista « La Gnose » cessa le sue pubblicazioni nel febbraio 1912. L'11 luglio dello stesso anno René Guénon sposa a Blois la signorina Berthe Loury e sempre nello stesso anno entra nell'Islam. Agli anni 1913-1914 risale il suo incontro con un indù, lo Swami Narad Mani, il

quale gli procura una documentazione sulla « Società Teosofica » che gli servirà probabilmente, in parte, per la critica che egli farà di quella organizzazione. Negli anni dal 1915 al 1919 è supplente al collegio di Saint-Germain-en-Laye, soggiorna a Blois (dove muore la madre nel 1917) ed è professore di filosofia a Sétif (Algeria). Ritorna a Blois, poi a Parigi.

Nel 1921 pubblica i suoi primi due libri: l'*Introduction générale à l'Étude des Doctrines Hindoues* e *Le Théosophisme, Histoire d'une Pseudo-Religion,* mentre nel 1923 compare l'*Erreur spirite.* Nel 1924 (e fino al 1929) dà lezioni di filosofia al corso Saint-Louis; è in quest'anno che ha luogo una conferenza stampa a cui partecipano Ferdinand Ossendowski (polacco, autore di una cronaca di viaggio attraverso la Mongolia e il Tibet che aveva fatto un certo scalpore alcuni anni prima), Gonzague Truc, René Grousset e Jacques Maritain. Nel 1924 appare l'opera *Orient et Occident.* L'anno 1925 vede la sua collaborazione alla rivista cattolica « Regnabit », diretta dal R.P. Anizan, al quale egli è stato presentato dall'archeologo Louis Charbonneau Lassay, di Loudun (la collaborazione cesserà nel 1927). Sempre nel 1925 compaiono i libri *L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta* e *L'Ésotérisme de Dante.* Nel 1927 compaiono *Le Roi du Monde* e *La Crise du Monde moderne.*

È del 1928 la morte della moglie, avvenuta il 15 gennaio. Comincia in quest'anno la sua collaborazione regolare alla rivista « Le voile d'Isis » che dal 1933 prenderà il titolo di « Études Traditionnelles ». Sono del 1929 il volume *Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel* e il breve studio *Saint-Bernard.* Nel 1930 parte per il Cairo, dove si stabilirà definitivamente, sposando nel 1934 la figlia dello *Sciaykh* Mohammed Ibrahim, dalla quale avrà quattro figli (due maschi e due femmine) di cui uno postumo.

Tutti gli altri suoi libri sono composti nel periodo del suo soggiorno in Egitto, dal 1930 al 1951, anno in cui morì, il giorno 7 gennaio.

Dopo la sua morte furono date alle stampe alcune raccolte di suoi articoli, riuniti secondo i criteri dei diversi

presentatori: nel 1953 *Initiation et Réalisation spirituelle* (nelle intenzioni del suo preparatore la continuazione di *Aperçus sur l'Initiation*); nel 1954 *Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien* (raccolta di studi su argomenti aventi attinenza con la tradizione cristiana); nel 1962 *Symboles fondamentaux de la science sacrée* (raccolta di ben settantacinque articoli su vari argomenti, ricoprenti gli aspetti più disparati del simbolismo tradizionale); nel 1964 *Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage* (raccolta di gran parte degli scritti di René Guénon su argomento massonico, ivi comprese le recensioni di libri e riviste riguardanti la massoneria e i suoi simboli, pubblicate sulla rivista « Études Traditionnelles »); nel 1967 *Études sur l'Hindouisme* (raccolta di studi riguardanti aspetti specifici della tradizione indù, corredata da recensioni di libri e riviste concernenti lo stesso argomento); nel 1970 *Formes traditionnelles et Cycles cosmiques* (raccolta di studi contenente in breve spazio una somma di conoscenze cosmologiche tradizionali che non ha forse equivalente in nessuna lingua).

OPERE

Introduction générale à l'Étude des Doctrines Hindoues, ed. 1, Marcel Rivière, Parigi 1921; trad. it.: *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù,* ed. Studi Tradizionali, Torino 1965.

Le Théosophisme, Histoire d'une Pseudo-Religion, ed. 1, Nouvelle Librairie Nationale, Parigi 1921.

L'Erreur spirite, ed. 1, Marcel Rivière, Parigi 1923.

Orient et Occident, ed. 1, Payot, Parigi 1924; trad. it.: *Oriente e Occidente*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1965.

L'Homme et son Devenir selon le Vêdânta, ed. 1, Éditions Bossard, Parigi 1925; trad. it.: *L'uomo e il suo divenire secondo il Vêdânta*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1965.

L'Ésotérisme de Dante, ed. 1, Ch. Bosse, Parigi 1925; trad. it.: *L'esoterismo di Dante*, Atanòr, Roma 1951.

Le Roi du Monde, ed. 1, Ch. Bosse, Parigi 1927; trad. it.: *Il Re del mondo*, Atanòr, Roma 1952.

La Crise du Monde moderne, ed. 1, Éditions Bossard, Parigi 1927; trad. it.: *La crisi del mondo moderno*, ed. 1, Hoepli, Milano 1937, ed. 2, Dell'Ascia, Roma 1953, ed. 3, Edizioni Mediterranee, Roma 1972.

Autorité spirituelle et Pouvoir temporel, ed. 1, Éditions Véga, Parigi 1929; trad. it.: *Autorità spirituale e potere temporale*, Rusconi, Milano 1972.

Saint-Bernard, ed. 1, Éditions Publiroc, Marsiglia 1929.

Le Symbolisme de la Croix, ed. 1, Éditions Véga, Parigi 1931; trad. it.: *Il simbolismo della Croce*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1964.

Les États multiples de l'Être, ed. 1, Éditions Véga, Parigi 1931; trad. it.: *Gli stati molteplici dell'essere*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1965.

La Métaphysique orientale, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Chacornac), Parigi 1939; trad. it.: *La metafisica orientale*, ed. Studi Iniziatici, Napoli 1949.

Le Règne de la Quantité et les Signes des Temps, ed. 1, Gallimard, Parigi 1945; trad. it.: *Il regno della quantità e i segni dei tempi*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1969.

Les Principes du Calcul infinitésimal, ed. 1, Gallimard, Parigi 1946.

La grande Triade, ed. 1, Gallimard, Parigi 1946; trad. it.: *La grande Triade*, Atanòr, Roma 1951.

Aperçus sur l'Initiation, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Chacornac), Parigi 1946; trad. it.: *Considerazioni sulla via iniziatica*, Bocca, Milano 1949.

Initiation et Réalisation spirituelle, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Chacornac), Parigi 1952; trad. it.: *Iniziazione e realizzazione spirituale*, ed. Studi Tradizionali, Torino 1967.

Aperçus sur l'Ésotérisme chrétien, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Chacornac), Parigi 1954.

Symboles fondamentaux de la Science sacrée, ed. 1, Gallimard, Parigi 1962; in corso di traduzione presso la casa editrice Adelphi di Milano.

Études sur la Franc-Maçonnerie et le Compagnonnage,

ed. 1, Éditions Traditionnelles (Villain et Belhomme), Parigi 1964.

Études sur l'Hindouisme, ed. 1, Éditions Traditionnelles (Villain et Belhomme), Parigi 1966.

Formes traditionnelles et Cycles cosmiques, ed. 1, Gallimard, Parigi 1970.

INDICE

Presso lo stesso Editore

Collana
TRADIZIONE

Joseph de Maistre
Le serate di Pietroburgo
(o Colloqui sul governo temporale della Provvidenza)
Pagine XLVIII + 742, lire 6.500.

Collana
LA STORIA DA VICINO

Abelardo ed Eloisa
Lettere d'amore
Illustrato
Pagine 579, lire 6.000.

Carlo Alianello
La conquista del Sud
(Il Risorgimento nell'Italia meridionale)
Pagine 258, lire 2.500.

Gambe di Legno
La lunga marcia verso l'esilio
(Memorie di un guerriero cheyenne)
Pagine 332, lire 3.500.

Wolf Giusti
Tramonto di una democrazia
(Le due parabole di Edoardo Beneš)
Pagine 242, lire 2.500.

Anatolij Marčenko
I confortevoli lager del compagno Brežnev
(« La mia testimonianza »)
Pagine 440, lire 3.500.

Paolo Diacono
Storia dei Longobardi
Illustrato
Pagine 312, lire 5.000.

Friedrich Reck-Malleczewen
Il re degli anabattisti
(Storia di una rivoluzione moderna)
Pagine 261, lire 3.500.

Friedrich Reck-Malleczewen
Il tempo dell'odio e della vergogna
(Diario di un aristocratico tedesco antinazista)
Pagine 225, lire 2.800.

Mari Sandoz
Cavallo Pazzo
(Lo Strano Uomo degli Oglala)
Pagine 500, lire 4.800.

Collana
PROBLEMI ATTUALI

Hans Urs von Balthasar
Punti fermi
Pagine 332, lire 1.800.

Georges Bernanos
Lo spirito europeo e il mondo delle macchine
Pagine 298, lire 1.800.

Augustin Cochin
Meccanica della Rivoluzione
Pagine 361, lire 1.800.

Jean Daniélou
Contestazioni contestabili
Pagine 136, lire 800.

Jean Daniélou
La fede cristiana e l'uomo d'oggi
Pagine 148, lire 1.600.

Vigo Auguste Demant
La morale sessuale cristiana
Pagine 185, lire 1.200.

Abraham Joshua Heschel
Chi è l'uomo?
Pagine 199, lire 1.400.

Max Horkheimer
Rivoluzione o libertà?
Conversazione con Otmar Hersche
Pagine 116, lire 1.200.

Claude Lévi-Strauss
Primitivi e civilizzati
Pagine 209, lire 1.200.

Angelo Magliano
Esame di coscienza di un democratico
Pagine 295, lire 1.800.

Molnar, Domenach, Del Noce
Il vicolo cieco della sinistra
Pagine 104, lire 1.200.

Malcolm Muggeridge
Cristo riscoperto
Pagine 269, lire 1.500.

Orsola Nemi
I cristiani dimezzati
Pagine 178, lire 1.300.

Giacomo Noventa
Storia di una eresia
Pagine 230, lire 1.500.

Armando Plebe
Filosofia della reazione
Pagine 198, lire 1.200.

Armando Plebe
Quel che non ha capito Carlo Marx
Pagine 208, lire 1.200.

Giuseppe Prezzolini
Cristo e/o Machiavelli
Pagine 159, lire 1.200.

Giuseppe Prezzolini
Manifesto dei conservatori
Pagine 151, lire 1.200.

Quirino Principe
Vita e morte della scuola
Pagine 192, lire 1.200.

Quadrelli, Principe, Quinzio, Plebe
I potenti della letteratura
Pagine 115, lire 900.

Giuseppe Sermonti
Il crepuscolo dello scientismo
Pagine 247, lire 1.500.

Ugo Spirito - Augusto Del Noce
Tramonto o eclissi dei valori tradizionali?
Pagine 313, lire 1.800.

William Irwin Thompson
All'orlo della storia
Pagine 342, lire 1.800.

Eric Voegelin
Il mito del mondo nuovo
Pagine 158, lire 1.200.

A. Želochovtsev
La rivoluzione culturale vista da un sovietico
Pagine 242, lire 1.500.

Collana LETTERATURA RUSCONI

José Bergamin
Decadenza dell'analfabetismo
Pagine 134, lire 1.800.

Carlo Laurenzi
Le rose di Cannes
(Premio Estense 1971)
Pagine 216, lire 2.500.

Fortunato Pasqualino
Caro buon Dio
Pagine 148, lire 1.500.

Collana NARRATIVA RUSCONI

Hal Borland
Quando muoiono le leggende
Pagine 349, lire 3.200.

Pierre Drieu La Rochelle
Che strano viaggio
Pagine 243, lire 3.500.

Carlo Laurenzi
Quell'antico amore
(Premio Selezione Campiello 1972)
Pagine 160, lire 2.500.

Alessandro Spina
Il giovane maronita
Pagine 260, lire 2.800.

J.R.R. Tolkien
Il Signore degli Anelli
Pagine 1359, lire 7.500.

Collana ROMANZI

Pierre Boulle
In quel memorabile giorno
Pagine 260, lire 2.500.

Fausto Gianfranceschi
L'ultima vacanza
(Premio Algida « Un libro per l'estate », 1972)
Pagine 178, lire 1.800.

Michel de Saint Pierre
Il miliardario
Pagine 354, lire 2.000.

Egidio Sterpa
I Papi Invisibili
Pagine 158, lire 1.800.

Alfredo Todisco
Il corpo
Pagine 209, lire 1.800.

Collana POESIA

Enzo Fabiani
Le ferite
(Premio Riccardo Bonfiglio 1970)
Pagine 115, lire 1.200.

Ugo Fasolo
Frammenti di un ordine
(Premio Sebeto 1970)
Pagine 107, lire 1.600.

J. Wolfgang Goethe
Settanta liriche
Pagine 283, lire 3.000.

Pär Lagerkvist
(Premio Nobel)
Poesie
Pagine 118, lire 1.200.

Alberico Sala
Il giusto verso
Pagine 148, lire 2.500.

Percy B. Shelley
Adonais e altre poesie
Pagine 281, lire 3.800.

Hugo von Hofmannsthal
Piccoli drammi
Pagine 290, lire 3.600.

Rusconi Editore

Finito di stampare nel settembre 1972
dalla Cromotipia E. Sormani - Milano
Legatoria Piolini e Rotta - Milano

In copertina: Particolare da una vetrata della cappella del King's College, Cambridge.

Grafica di Mario Monge

L. 2.800

René Guénon è uno dei più qualificati interpreti della Tradizione nel nostro secolo, ispiratore di un pensiero che, per la sua attenzione alla verità, non può non essere particolarmente attuale in un periodo di crisi in cui le filosofie soggettivistiche e strumentalistiche hanno dimostrato non solo la loro inconsistenza teoretica ma anche l'incapacità di offrire un orientamento benefico all'umanità.
In questo libro, pubblicato in Francia nel 1929, poco prima della sua partenza per l'Egitto, dove sarebbe rimasto fino alla morte, Guénon delinea i princìpi cui si ispirano in una civiltà normale l'autorità spirituale e il potere temporale nei loro rapporti. Egli spiega, con esempi tratti dalle tradizioni orientali e occidentali non moderne, che all'uomo sono proposte due realizzazioni: nella vita attuale e nella eterna. La distinzione fra le due realizzazioni corrisponde a quella fra « piccoli » e « grandi misteri ». Il potere temporale presiede ai « piccoli misteri », cioè al perseguimento della perfezione dello stato umano; l'autorità spirituale presiede ai « grandi misteri », cioè alla realizzazione degli stati sovra-individuali. Il primo però è subordinato alla seconda, poiché deve ispirarsi alle verità tradizionali che sono custodite e trasmesse dall'autorità spirituale.

RENÉ GUÉNON / AUTORITA' SPIRITUALE E POTERE TEMPORALE / RUSCONI EDITORE